

LA «FILOSOFÍA DE CAMPO» EN FRANCIA: FILOSOFÍA PARASITARIA

«Field Philosophy» in France: a Parasitic Philosophy

María Bacilio* 
Princeton University (EE. UU.)

Palabras clave

Filosofía de campo
Ilustración
Filosofía pirata
Filosofía parasitaria

RESUMEN: Este artículo responde a la pregunta de qué es la filosofía de campo (*philosophie de terrain*) en Francia a partir de cuatro elementos: su institucionalización, su origen, su método, y su singularidad. La filosofía de campo ha ganado terreno y fuerza entre las instituciones académicas y editoriales más importantes de ese país en los últimos diez años. Su particularidad es que el punto de partida para el pensamiento y la creación de conceptos es el trabajo de campo previo. Realizar este último ha llevado a quienes practican la filosofía de campo a hacer uso de herramientas de investigación propias de las ciencias sociales, lo que ha generado, inevitablemente, choques tanto entre la filosofía dogmática y la filosofía de campo, como entre esta última y las ciencias sociales. Con el objetivo de responder a las acusaciones y a contribuir a su delimitación, mostramos cómo la filosofía de campo es en realidad la reactivación de una manera de hacer filosofía que ya estaba presente tanto en el siglo XVIII (con la figura del escritor-filósofo) como en la segunda mitad del siglo XX (con la figura de la/del filósofa/o-militante y la/el filósofa/o-pirata). También se explora brevemente la historia de las ciencias sociales, específicamente la de la sociología, así como la de la etnografía, para mostrar cómo deben su existencia y su manera de proceder a la historia de la filosofía. Al final se propone que la singularidad de la filosofía de campo es su capacidad parasitaria y los esfuerzos por su institucionalización.

* **Correspondence author / Correspondencia a:** María Bacilio. Princeton University, Program in Latin American Studies. 329 Aaron Burr Hall, Princeton, New Jersey, 08540 (EE. UU.) – mb0210@princeton.edu – <https://orcid.org/0009-0002-5460-6246>.

How to cite / Cómo citar: Bacilio, María (2026). «La «filosofía de campo» en Francia: filosofía parasitaria». *Papeles de Identidad. Contar la investigación de frontera*, vol. 2026/2, papel 350, 1-15. (<https://doi.org/10.1387/pceic.28192>).

Fecha de recepción: enero, 2026 / Fecha de aceptación: junio, 2026.

ISSN 3045-5650 / © UPV/EHU Press 2026



This work is licensed under a
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

1. INTRODUCCIÓN. INSTITUCIONALIZANDO LA FILOSOFÍA DE CAMPO

La publicación en el 2022 de *Les pouvoirs de la lecture* del filósofo francés Peter Szendy en la editorial francesa La Découverte inauguró la colección «terrenos filosóficos». A ello se sumó, en el año 2023, la creación de la colección «filosofía de campo» (*Philosophie de terrain*) en la editorial de la Universidad de Dijon, inaugurada con *Manifeste pour une philosophie de terrain* (Benetreau et al., 2023). Esta decisión de editoriales francesas de renombre de dedicar toda una colección a la publicación de textos escritos desde la «filosofía de campo» (también conocida como «terrenos filosóficos» (Bouffet et al., 2025)) es un síntoma de los cambios que su irrupción, como posible nueva rama de la filosofía, provocó en las instituciones con autoridad histórica e intelectual en la educación superior francesa —especialmente en la manera de hacer, pensar y escribir la filosofía—, como es el caso de la Escuela Normal Superior de París. En esta última, el seminario permanente sobre filosofía de campo del filósofo y etólogo Dominique Lestel¹, así como el número de estudiantes de doctorado de esta institución cuyas tesis están inscritas en esta nueva rama, son ejemplos que ilustran su receptividad.

En lo que respecta a otras instituciones y geografías, entre 2023 y 2024, tuvo lugar en la Universidad Paris-Cité el seminario *Terrenos filosóficos: nuevas aproximaciones críticas al poder y a las dominaciones*. Según quienes lo organizaron, el objetivo era compartir prácticas de investigación en filosofía política y social que articularan materiales y métodos «extra-filosóficos» como la etnografía y la historiografía. En Berlín, Deborah Mühlebach, Quill Kukla, Emilia Mertens y Antoine Louette, que se dicen parte de la filosofía analítica, organizaron en 2026 el coloquio internacional *Ethnographilosophy* en la Freie Universität. Por su parte, el filósofo estadounidense Robert Frodeman publicó, en el 2021, un artículo en el que habla de la filosofía de campo como el *nuevo* camino para la filosofía del siglo XXI. Sin embargo, como ha sucedido a lo largo de la historia de la institucionalización de las humanidades, las ciencias y las ciencias sociales, la aparición de nuevas disciplinas nunca está exenta de controversias, desacuerdos y choques. La «filosofía de campo» —término que privilegiaremos en este texto frente a «campos filosóficos» o «etnografilosofía»— no está libre de disputas. Estas discuten su origen, su método, su singularidad y, por supuesto, la deuda que tiene con las ciencias sociales; especialmente porque la filosofía de campo no solo toma como punto de partida, para la reflexión crítica, un terreno o el afuera, que parecía propiedad exclusiva de las ciencias sociales, sino también porque hace uso de elementos que la etnografía fue perfeccionando y delimitando a partir de su herencia positivista del siglo XIX.

Para poder delinear y responder a las disputas generadas por el carácter terrenal de la filosofía, las observaremos en el siguiente orden: origen, método y singularidad. Sobre su origen realizamos, en la segunda y tercera parte de este texto, un repaso historiográfico de la filosofía francesa contemporánea y moderna para mostrar cómo la filosofía de campo es la reactivación de los esfuerzos de la filosofía por liberarse del confinamiento institucional. En la cuarta parte, referida al método, exponemos la influencia de la filosofía en la aparición de las ciencias sociales y de la etnografía con un breve recorrido historiográfico para señalar cómo la filosofía de campo constituye su metodología adoptando elementos de la etnografía. Y, finalmente, en la quinta parte proponemos que su singularidad radica en el parasitismo y en la

¹ Lestel propone también, desde hace treinta años, una «etología filosófica» que explora la manera en la que lo humano se constituye a través de su vida compartida con lo más-que-humano (*more-than-human*): animales, vegetales, hongos, insectos, autómatas y fantasmas.

manera en la que, por vez primera, se está institucionalizando el trabajo de campo en el seno de la filosofía universitaria.

2. FILOSOFÍA DE CAMPO EN FRANCIA, SUS INICIOS

En Francia, el libro *La fin de l'hospitalité*, escrito por la filósofa Fabienne Brugère y el filósofo Guillaume Le Blanc, publicado en el 2017, es tomado por algunas personas adeptas de la filosofía de terreno como el libro que inauguró esta nueva práctica. Brugère y Le Blanc reconocen, por su lado, que la idea de tomar el trabajo de campo como el punto de partida para su reflexión y crítica filosófica es, en realidad, una continuación del legado de Michel Foucault. En un texto publicado en 1978, que Brugère y Le Blanc toman como referencia, Foucault propone el término «reportaje de ideas» (2018, p. 14), después de haber visitado Irán en dos ocasiones para reflexionar a partir de y sobre la Revolución iraní. Realizar un «reportaje de ideas» significaba para Foucault hacer un llamado a que la práctica filosófica dirija su mirada y preste oídos a «cosas menores», a minorías o a pueblos que, según él, la historia difícilmente brinda la posibilidad de conocer. Este llamado fue tomado por él también como una manera de criticar el dogmatismo de la filosofía, que había estado privilegiando los libros en detrimento de los acontecimientos:

«Hay más ideas en la tierra de lo que los intelectuales a menudo pueden imaginar. Esas ideas son más activas, fuertes, resistentes y apasionantes de lo que pueden imaginar los políticos. Se tiene que asistir al nacimiento de las ideas y a la exposición de su fuerza; y esto no se hace en los libros que las enuncian, sino a través de los acontecimientos en los que manifiestan su fuerza» (Foucault, 1994a, p. 707).

Como deja entrever el término «reportaje de ideas», no solo estaba proponiendo otra manera de filosofar, sino que también intentaba aproximar a la filosofía del periodismo. Como nos recuerda la filósofa Judith Revel (2010), es durante la última década de la actividad filosófica de Foucault —esto es, durante los años 70—, cuando prestó particular interés a los procesos de subjetivación y puso en marcha una «ontología crítica de la actualidad» (*ibid.*, p. 32). Es también en este período cuando buscó redefinir los modelos éticos, así como su propia relación con la filosofía mediante lo que denominó un «periodismo filosófico» (*ibid.*, p. 33).

Si Foucault mostró interés por el periodismo, fue porque consideraba que esta práctica podía ser útil para que la filosofía, en lugar de ocuparse de lo eterno o de lo inmutable, pudiera remitirse, de manera siempre crítica y analítica, a nuestro presente y a nuestra cotidianidad; así lo afirmó en una entrevista con el filósofo japonés Moriaki Watanabe, igualmente en 1978 (1994b, p. 573). Asimismo, pensar periodísticamente le permitía situar su trabajo en la frontera entre lo filosófico y lo no filosófico, y asumir así la interdisciplinaridad. Su interés por una filosofía práctica, que permitiera la invención permanente del sujeto, sería lo que le llevaría a formar, también durante el último decenio de su pensamiento, el Grupo de Información de Prisiones (GIP). El GIP estaba formado por gente de distintas trayectorias (médicos, juristas, familiares de prisioneros, antiguas personas encarceladas, entre otras/os) que tenían como objetivo luchar contra el encierro trabajando de cerca con personas en prisión. El sujeto que Foucault crea en ese momento es «la/el intelectual específica/o» (*l'intellectuel spécifique*) (Pierron y Morizot, 2023, p. 20), sujeto que se distanciaría hasta cierto punto del «filósofo»,

personaje que fue creado en el siglo XVIII y cuyo papel consistía en ser portavoz de la alianza ilustrada constituida por las artes, las letras y las ciencias (Heilbron, 2006, p. 74).

La aparición de la «filosofía de campo» como movimiento filosófico en el siglo XXI obliga a preguntarse sobre las razones de su irrupción. ¿Se trata de una manera de responder a una crisis de los *principios epocales*, reflejada en el derrumbamiento de las antiguas hegemonías que parecían darle origen y finalidad al curso del tiempo histórico humano?, ¿es una manera de responder al apocalipsis ecológico, que ya está aquí?, ¿es una manera de rescatar la posibilidad de la experiencia del afuera y de la/del Otra/o frente a una inteligencia artificial cada vez más competente?, ¿es una manera, como propuso Foucault, de pensar el presente?, ¿es una manera de asumir seriamente «lo personal es político» del feminismo? Sí, pero no solo, puesto que este movimiento es también una continuación inconsciente de los esfuerzos que en siglos anteriores pensadoras/eres muy puntuales habían realizado para generar pensamiento a partir del terreno y del encuentro, rebelándose de esta manera del uso puro de la razón. En el siglo XIX, Friedrich Nietzsche se burlaba de los filósofos que creían poder pensar el mundo desde su solipsismo o partir de una abstracción metafísica pura. Es así que en *Ecce Homo* —obra que penó por ser reconocida como un trabajo filosófico—, desde una exploración autobiográfica, critica con virulencia la resistencia de ciertas disciplinas a interesarse por las «cosas menores», como el espacio, la alimentación o el clima:

«Se me preguntará por qué he contado precisamente todas estas cosas menores y, según la opinión corriente, insignificantes: con ello me perjudico a mí mismo, tanto más cuanto que estoy destinado a asumir grandes tareas. Respuesta: estas cosas menores —alimentación, lugar, clima, distracciones, toda la casuística del egoísmo— son infinitamente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Precisamente por ahí debe comenzar una reeducación» (1974, p. 273).

Al leer esta cita, no resulta difícil advertir a quién hace eco Foucault cuando igualmente desea acercarse a las «cosas menores» y pensar a partir de ellas.

Además de Nietzsche y Foucault, otras personas en la historia del pensamiento pueden ser consideradas como precursoras de la filosofía de campo, como Simone Weil, Günther Anders, el Capitán insurgente Marcos y Félix Guattari. La filósofa francesa Simone Weil formó parte de la resistencia al fascismo español, fue militante sindical y trabajó en fábricas, como la de Alstom y Renault. En su *Diario de fábrica* da cuenta de sus impresiones. El filósofo alemán Günther Anders trabajó también en una fábrica, pero se interesó sobre todo en pensar la técnica y sus peligros, como lo atestigua su intercambio epistolar con Claude Eatherly, comandante del avión de reconocimiento meteorológico que acompañó el bombardeo de Hiroshima. El Capitán insurgente Marcos, antes de partir hacia la región de Chiapas, se tituló de la licenciatura en filosofía con la tesis *Filosofía y educación. Prácticas discursivas y prácticas ideológicas*. En esa tesis, Michel Foucault y Louis Althusser ocuparon un lugar central en sus reflexiones. Tiempo después Marcos se unió al movimiento guerrillero para luego incorporarse a la lucha y resistencia indígenas². Como último ejemplo, el trabajo y los conceptos

² Nos parece que no es posible entender la consolidación del zapatismo sin reconocer el lugar fundamental que en él ocupa la filosofía. Basta con leer los comunicados zapatistas (a menudo redactados por el «Capitán insurgente Marcos») o visitar la Universidad de la Tierra (CIDECI-UniTierra) en San Cristóbal de las Casas para convencerse de ello.

de los filósofos franceses Félix Guattari y Gilles Deleuze estuvieron fuertemente influenciados por el trabajo de campo del primero. Guattari fundó en 1953, junto con el psiquiatra Jean Oury, la Clínica Psiquiátrica de La Borde, una micro-revolución en el panorama de la psicoterapia institucional y de la psiquiatría, que perdura hasta hoy en día³. También hubo filósofos/os que abandonaron la filosofía, al menos parcialmente, para orientarse hacia la antropología, la etnología y la sociología. Tal es el caso de Claude Lévi-Strauss, Pierre y Hélène Clastres, Jeanne Fravret-Saada y Pierre Bourdieu.

3. FILOSOFÍA PIRATA

Lo que todas estas personas comparten (a excepción de Nietzsche) son los años en los que decidieron volcarse hacia el trabajo de campo. Como nos recuerda Alain Badiou en su conferencia *Panorama de la philosophie française contemporaine*, pronunciada en el 2004 en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, el momento en que pensadoras/es francesas/es como Michel Foucault, Gilles Deleuze o Simone de Beauvoir consolidaron su trabajo filosófico fue un período singular para la producción filosófica francesa. Badiou señala que, a lo largo de los últimos cincuenta años del siglo xx, filósofos/os francesas/es llevaron a cabo seis operaciones que influyeron profundamente en la producción intelectual.

La primera consistió en que se dejó de oponer el concepto a la existencia, lo que significaba que el concepto, entendido como un acto de creación, aparece como un acontecimiento íntimamente ligado a la existencia. La segunda fue la idea de que la filosofía debía salir de la academia y circular en la vida, que en esa época significaba explorar la vida artística y social, así como la sexualidad. Esto se tradujo en un interés filosófico por la pintura no figurativa, por el jazz, por la novela policial, por el cine, por el teatro, entre otras expresiones artísticas. La tercera operación se basó en el abandono de la oposición entre la filosofía del conocimiento y la filosofía de la acción. Badiou nos recuerda cómo esta separación estaba ya presente, por ejemplo, en Immanuel Kant, quien hacía una separación entre la razón teórica y la razón práctica. La cuarta operación buscó inscribir directamente la filosofía en la escena política, lo que dio lugar a lo que Badiou llama «militante-filosófico», alguien que no quería simplemente proponer una reflexión sobre la política, sino una verdadera intervención política. Badiou tiene aquí en mente a Louis Althusser, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault y Gilles Deleuze. La quinta operación implicó retomar la cuestión del sujeto para poder dialogar con el psicoanálisis, «rivalizar con él y hacerlo tan bien como él, si no mejor» (Badiou, 2023, p. 9). Finalmente, la sexta operación, que se impuso con particular fuerza a partir de las décadas de 1950 y 1960, consistió en crear un nuevo estilo de expresión filosófica y, por ende, en rivalizar esta vez con la literatura. En ese momento, se buscó revivir la figura ilustrada del escritor-filósofo del siglo xviii, predecesora de lo que sería la/el filósofa/o de siglos posteriores. El deseo por parte de la filosofía francesa de desempolvar esa figura nos permitirá exponer más adelante el vínculo que tiene con la aparición de las ciencias sociales, así como con el deseo de algunos filósofos, como Kant, de otorgarle el peligroso privilegio de ser quien juzga todas

³ Guattari, en una escritura más íntima y autobiográfica, publicó *De Leros a la Borde*, un diario en el que plasma sus impresiones durante su visita, en 1989, a la isla griega de Leros, que albergaba un establecimiento asilar. Su relato va acompañado de fotografías con el objeto de incluir un lenguaje no verbal.

las facultades del conocimiento, según argumenta en *Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten* (*El conflicto de las facultades en tres secciones*). Para poder rastrear históricamente la emergencia de la/del filósofa/o, el libro *Naissance de la sociologie* (2006), del sociólogo holandés Johan Heilbron, ofrece una cronología que abordaremos a continuación.

La introducción de la filosofía en el mundo literario era algo nuevo en el siglo XVIII. Aún en 1730, quien era calificado como «filósofo» se mantenía al margen de los asuntos temporales, es decir, de los asuntos concretos del presente o «mundanos», que interesaban a quienes escribían y a quienes serían pagados por la nobleza. En ese sentido, la filosofía era considerada una ocupación esotérica de personas sabias escolásticas o estoicas. El paso del filósofo como «sabio esotérico» al filósofo como «figura social» aconteció cuando Voltaire —durante una estancia en Inglaterra donde escribió sobre Bacon, Locke y Newton— tomó consciencia por vez primera de que la filosofía y las ciencias naturales podían ser útiles también para entretener a la aristocracia. Incluso, y eso es más importante aún, según Heilbron, Voltaire vio estratégicamente, en la alianza entre personas que escriben y personas sabias, una manera de ganar mayor independencia epistemológica con respecto al poder económico y político que detentaba la nobleza (2006, p. 72), así como de las doctrinas religiosas. Esta independencia fue ganada gracias a que quienes hacían filosofía concebían el saber humano como una unidad coherente y concreta capaz de fundar el conocimiento a través del uso puro de la razón. Al convertir la razón en la autoridad epistemológica, el poder-saber de otras autoridades superiores (la aristocracia y la Iglesia) quedaba en entredicho, al menos parcialmente.

La tendencia racionalista de este siglo era en realidad una continuación de lo que ya se había gestado en Francia igualmente durante el anterior, sobre todo a partir de la obra de René Descartes. La diferencia entre ambas aproximaciones radica en que mientras en el siglo XVII la razón era concebida como un sistema inquebrantable de principios y verdades construido metafísico o especulativamente, en el siglo XVIII la razón era vista como una potencia o energía intelectual mucho más concreta. Sin embargo, a pesar de que este nuevo uso de la razón ya no tenía que ver con sistemas abstractos, esto no quería decir que la razón dependiera enteramente de una investigación empírica o de explicaciones estrictamente científicas (Heilbron, 2006, pp. 79-80). De ahí que el sociólogo holandés defina este racionalismo como «racionalismo analítico» (*ibid.*, p. 80) y no, por ejemplo, como «racionalismo científico». Dicho de otro modo, el nuevo uso de la razón en este periodo tenía más que ver con una secularización que con una pretensión de científicidad. Una vez con los ojos puestos en este racionalismo analítico, «el filósofo» se convirtió en una nueva figura social a la que se le asignó un lugar dentro del mundo de las letras y, más ampliamente, en el de las artes y las ciencias, como da cuenta *L'Encyclopédie*. Esto no significó tampoco que el hombre de letras, que tenía un lugar preponderante en el mundo aristocrático y en los salones literarios antes de la llegada del filósofo, fuera completamente rezagado. En ese momento, lo que sucedió fue que el ideal del «hombre de letras» tenía que combinar el espíritu filosófico con un dominio prodigioso de varios géneros de la escritura literaria.

Además de la escritura, el otro elemento que permitió que el filósofo-escritor desbancara al escritor fue que el primero estaba también comprometido social y políticamente, lo que más tarde Badiou llamaría «militante-filosófico». Esta combinación de aptitudes (el pensamiento, la crítica, la escritura y la acción) es lo que le ha permitido al filósofo, según Heilbron, ganarse el título de «intelectual» (2006, p. 77). Ese sustantivo, como vimos anteriormente, también es privilegiado por Foucault con su propuesta de la/del «intelectual específico» frente al de filósofa/o. Entonces, podemos entender porque Badiou utiliza el sustantivo compuesto «es-

critor-filósofo» para referirse al fenómeno literario y posteriormente filosófico que encarnaron Voltaire, Diderot, Montesquieu y Rousseau. Según él, quienes practicaron la filosofía en las décadas de 1950 y 1960 buscaron recrear este fenómeno. La reactivación de la importancia de la escritura entre estas personas respondía —afirma Badiou, siguiendo la primera de cinco operaciones que propone en su conferencia— a la intención de vincular más fuertemente la creación del concepto con la existencia; tal operación no podía suceder sin una previa transformación del lenguaje. Lo que significaba trabajar, necesariamente, el estilo y la expresión filosóficos:

«En el fondo, casi podría decirse que uno de los objetivos de la filosofía francesa ha sido crear un nuevo lugar de escritura, un lugar en el que la literatura y la filosofía fueran indistinguibles; un lugar que no sería ni la filosofía como especialidad ni exactamente la literatura, sino una escritura en la que ya no se pueda distinguir entre filosofía y literatura, es decir, en la que ya no se pueda distinguir entre el concepto y la vida, pues, en última instancia, esta invención de la escritura consiste en dar una nueva vida al concepto, una vida literaria al concepto» (Badiou, 2023, p. 6).

La segunda mitad de siglo xx se vio, por lo tanto, profundamente sacudida por nuevas aproximaciones a la filosofía, que no dejaron indiferentes ni al sujeto ni al concepto. La/el filósofa/o de esta época ya no podía ser un sujeto puramente racional y consciente, al modo de Descartes; debía ser, en palabras de Badiou, un sujeto más oscuro. Es decir, más ligado a la vida y al cuerpo, pero también un sujeto que dejaba atrás la figura meditativa, profesoral o meramente reflexiva de la/el filósofa/o, un sujeto que aspiraba a «hacerse un escritor combatiente, un artista del sujeto, un amante de la creación» (*ibid.*, p. 9). En tanto que amante de la creación, Badiou encuentra en ese momento de la filosofía francesa «un lado pirata», en la medida en que las/os filósofas/os se convirtieron en auténticos aventureros del concepto. La conferencia de Badiou nos permite argumentar que lo que hoy denominamos filosofía de campo es la continuación de la aventura pirata que transformó profundamente a la filosofía francesa en ese período. Dado que en esos años Foucault formó parte de quienes transformaron y ampliaron la definición tradicional de la filosofía, es posible entender por qué es considerado, por filósofas/os como Bruguère y Le Blanc, el padre de este nuevo movimiento filosófico. Ese reconocimiento sería incluso secundado indirectamente por un acérrimo crítico de la filosofía, como Bourdieu que, en *Esquisse pour une auto-analyse* (2007), no solo explica detalladamente cómo su trabajo se diferencia objetiva y subjetivamente del de Foucault, sino que al hacerlo no puede evitar reconocer que aquel abrió algo nuevo para la filosofía:

«Al ignorar la jerarquía establecida entre los objetos y la frontera sacralizada entre la filosofía y las ciencias históricas, Michel Foucault nunca dejó de ampliar la definición tradicional de la filosofía para incorporar en ella el mundo tal y como es y, en consecuencia, toda clase de objetos desconocidos o excluidos —la locura, el encarcelamiento, el poder, etc.— abordados en cada ocasión a través de casos precisos, situados y fechados, y sustentados en expedientes minuciosamente documentados» (*ibid.*, p. 80).

4. SOBRE EL MÉTODO

La filosofía de campo, si decidimos situarla históricamente, tiene entonces que ser entendida no tanto como «el nuevo camino para la filosofía del siglo xxi», como Frodeman (2021) vaticina

naba, sino más bien, de manera más modesta y justa con las/os filósofas/os que le antecieron, como algo que consciente o inconscientemente ha reactivado al «filósofo-escritor» del siglo XVIII, así como a la/al «filósofa/o-militante» y a la/al «filósofa/o-pirata» del siglo XX. Reconocer la deuda que la filosofía de campo tiene con esos siglos permite, además, recordarle a las ciencias sociales y a la etnografía su herencia filosófica. Eso no implica que se pretenda defender la superioridad jerárquica, que históricamente se le ha dado, como sí lo hicieron Immanuel Kant y Martin Heidegger. Al contrario, los cimientos nos permiten entender por qué no debe sorprender que la filosofía de campo adopte elementos de la experiencia etnográfica de las ciencias sociales. Si se tuviera que hablar de «nuevo camino» o de novedad, tendríamos sin duda que discutir no solo la centralidad que tienen el campo o el terreno y el encuentro para el quehacer filosófico, sino también el lugar que ocupa el método etnográfico y, como veremos al final, el parasitismo de la universidad. Si nos parece necesario hablar de método es porque el efecto más virulento de las/os adversarias/os de la filosofía de campo proviene en parte de las/os guardianas/es de la filosofía, que seguirán defendiendo «lo propio» de su oficio —a saber, la importancia de su «método» especulativo—, así como criticar «lo ajeno» de la filosofía, es decir, las herramientas de las ciencias sociales. Al ser estas «ultrajadas» por filósofas/os sin preparación, entonces la producción filosófica y el concepto no serían más que resultados ilegítimos. En palabras de la filósofa francesa Isabelle Delpla:

«[L]os filósofos de campo no mantienen (todavía) una relación innovadora reconocida, ni siquiera una relación institucionalizada, con el campo. Apenas han pasado por formaciones en sociología o antropología. Salvo excepciones, su relación con el campo se sitúa, la mayoría de las veces, en el ámbito del amateurismo o del bricolaje. En el mejor de los casos, se forman por sí mismos y sin un marco reconocido en los métodos de otras disciplinas. En el peor, practican un turismo intelectual, mezclando impresiones personales con observaciones empíricas dispersas, sin método ni rigor, sin poder rivalizar ni con los investigadores de campo ni con los periodistas» (2023, p. 35).

Este tipo de críticas tampoco distan de las que antaño recibió la filosofía pirata (tal como la entendía Badiou) por parte de las ciencias sociales. Bourdieu objetaba la falta de rigor ético y científico de aquellas/os filósofas/os que ejercían el «doble-juego» de «socióloga/o y filósofa/o» o «filósofa/o e historiadora/historiador». El sociólogo también fue intolerante a las modas semiológico-literarias (2007, p. 78).

Antes de abordar cómo la filosofía fue en parte responsable de la aparición de las ciencias sociales y cómo influyó en la etnografía, nos parece importante recordar que la centralidad de la filosofía en ambas se debe a que la filosofía goza del privilegio histórico de haber irrumpido en el panorama epistemológico antes de los procesos de institucionalización del conocimiento. Además, como nos recuerda Bourdieu, la filosofía fue la primera disciplina en ganar una autonomía «tanto del campo político en vías de formación, como del campo religioso, esto durante la Grecia del siglo V antes de nuestra era» (1997, p. 30). Esta es la razón por la que, con el pasar de los siglos, cuando las disciplinas fueron delineándose más y más claramente, la filosofía no solo contribuyó (positiva y negativamente) a su perfilamiento, sino que también se mantuvo como referencia para la creación de conocimiento en esas áreas. De ahí que Deleuze y Guattari afirmen que la filosofía es uno de los puntos de partida de la historia interior de Occidente (2011, p. 96). Hay que recordar, igualmente, que, en Francia, las ciencias sociales no aparecieron hasta el siglo XIX y su auge se dio solo un siglo después.

Las palabras que componen su nombre —«ciencia» y «sociedad»— fueron resultado de cambios internos en la filosofía. En lo que respecta al sustantivo «sociedad», en el momento en que la secularización ganaba terreno, la sociedad ya no se entendía a la luz de la teología, sino como un asunto humano. Los términos sociedad, social o sociabilidad fueron así introducidos durante los años 1730-1775 gracias a escritores-filósofos cuyo trabajo en filosofía moral y jurídica-política influyó en la elaboración de la teoría social. Rousseau con su *Du contrat social* es un ejemplo de ello. Heilbron también sugiere que en ese momento fueron introducidos los micro-análisis y las macro-teorías (2006, pp. 114-115): mientras que para la filosofía jurídica-política los macro-análisis eran centrales, la filosofía moral se encargaba de las interacciones humanas en el seno de grupos pequeños. La necesidad de precisar y, en consecuencia, de clasificar, cada vez más, a las sociedades humanas surgió también debido al considerable aumento del número de crónicas de viaje. En el siglo *xvi* se contaban con 450 relatos, en el siglo *xvii* con 1.560 y en el siglo *xviii* con 3.500 (*ibid.*, p. 80).

En lo que concierne al sustantivo «ciencia», este adquirió mayor poder durante el periodo revolucionario. Fue entre los miembros de la Sociedad de 1789, de la cual formó parte el filósofo, político y matemático Condorcet, que la expresión «ciencia social» fue forjada. Después del periodo de Terror, lo que los filósofos establecieron como referencia para justificar su cientificidad fue el paradigma matemático (como la estadística) y el de las ciencias naturales (como la fisiología). A partir de ese momento, cuando Comte irrumpe en la escena como pensador del positivismo y como quien crea el termino sociología (Heilbron, 2006, p. 275), sugiere que el conocimiento verdadero solo podía ser obtenido a partir de fenómenos verificables, precisos y útiles. De ahí que Heilbron considere que esta concepción positivista es completamente anti-metafísica y, por ende, que proposiciones como la «esencia» o las «causas primeras» aristotélicas no tenían cabida para él (*ibid.*, p. 272).

En cuanto a la etnografía —uno de los principales métodos cualitativos de las ciencias sociales que ha sido utilizado tanto implícita como explícitamente por la filosofía de campo y por la etnografilosofía—, los sociólogos Paul Atkinson y Martyn Hammersley, en *Ethnography. Principles in practice* (2007), muestran que no hay un consenso en lo que respecta a su definición; en parte porque la etnografía ha sido reinterpretada y recontextualizada por las diferentes disciplinas de las ciencias sociales que la han adoptado. A esta situación de definición difusa hay que agregarle la manera en que la etnografía se vio afectada por la disputa entre los métodos cuantitativos y cualitativos, así como por la historia de la filosofía. Esto último da cuenta de las metamorfosis que la etnografía ha experimentado, así como de su politización bajo la influencia del marxismo, la fenomenología, la hermenéutica, el estructuralismo, el feminismo, el post-estructuralismo, los estudios sobre la raza, entre otros. Un ejemplo que ofrecen Atkinson y Hammersley es la manera en la que la etnografía naturalista se vio afectada por la publicación, en 1962, del libro *The Structure of Scientific Revolutions* del físico y filósofo estadounidense Thomas Kuhn, así como por la hermenéutica del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer. El naturalismo pretendía, siguiendo la herencia hermenéutica del filósofo alemán Wilhelm Dilthey, estudiar el comportamiento humano de una manera «realista», es decir, de manera literal y sin ningún tipo de influencia de las propias estructuras sociales e interpretativas de la persona que estudia determinado grupo social. Kuhn, contrario al positivismo y al naturalismo, propone que no existe una base observacional neutra o que pudiera entrar en contacto directo con la realidad o sin mediación. Para Kuhn, todo conocimiento del mundo está mediado por presupuestos paradigmáticos (*ibid.*, pp. 11-12).

¿En qué consiste entonces el método de la filosofía de campo? El método es, primero, el reconocimiento de que el campo y los encuentros son el punto de partida para el pensamiento: «paradójicamente, el campo es a la vez un anclaje territorial para el pensamiento y aquello que permite un descentramiento dialógico» (Benetreau *et al.*, 2023, p. 11). Esto debería significar que quien practica la filosofía debe extremar precauciones para no convertir el trabajo de campo en mera ilustración o en ejemplo, supeditando de nuevo el mundo a la teoría. Al contrario, es el afuera y la/el Otra/o los que deben guiar el pensamiento y darle colectivamente vida al concepto. Segundo, el método consiste en adoptar herramientas propias de la etnografía (entrevista, observación participativa, recolección de datos, creación fotográfica, etc.) y de la historiografía (trabajo de archivo, físico y digital). Esto genera, como propone Julie Henry (2023), tres momentos: (1) un distanciamiento con respecto a la filosofía clásica, así como su crítica; (2) un reconocimiento a las ciencias sociales; y (3) un diálogo entre estas últimas y la filosofía de campo: «la filosofía de campo solo puede surgir mediante un doble desplazamiento: con respecto a la filosofía clásica, ante la cual debe justificar su estatuto propiamente filosófico, y mediante la hibridación con las ciencias sociales» (*ibid.*, p. 44). Y tercero, si admitimos que hacer filosofía de campo es situarse en la interfaz entre la filosofía y las ciencias sociales o la etnografía, esto también significa que hay pautas éticas obligatorias para el encuentro, que también podrían someterse a debate. Sin embargo, no olvidemos que en Europa, al menos desde la aparición de la filosofía práctica (la filosofía política y la ética) de Aristóteles, la filosofía reflexiona sobre la axiología, la responsabilidad, el capitalismo, el colonialismo, el sexismo, el ecocidio y sobre todo aquello que pueda atentar contra la/el Otra/o. La/el Otra/o para la filosofía, ya lo decían Guattari y Deleuze (2011, p. 22), no es un sujeto ni un objeto, sino un mundo posible, un acontecimiento.

Así, aunque la filosofía escolástica y las ciencias sociales duras se indignan cuando la filosofía decide hacer trabajo de campo sin profesionalización metodológica⁴, esto no significa que sea negligente con el cuidado que su aproximación amerita. Esto tampoco significa que el resultado de su trabajo responda al rigor empírico de las ciencias sociales, un rigor que les puede ser útil cuando buscan contribuir, por ejemplo, a las políticas públicas o a incrementar el conocimiento (Atkinson y Hammersley, 2007, p. 15). Lejos de querer secundar estos objetivos, la filosofía de campo es el esfuerzo filosófico por salir del encierro escolástico y solipsista; su objetivo es hacer de su tradicional labor crítica interpretativa y de la creación de conceptos una labor pluralista. Lo que se buscaría con ello es que el lenguaje filosófico no sea reducido al lenguaje verbal y argumentativo (aquí se reactivaría la figura de la/del filósofa/o-escritor/a y se incentivaría la producción audiovisual), sino que se contribuya a la desarticulación de toda forma discursiva del poder y, por ende, de toda práctica de dominación.

Dicho lo anterior, nos parece que es más importante y honesto admitir la manera en la que la filosofía y las ciencias sociales comparten saberes, entrecruzan sus historias y pueden, por ello, nutrir mutuamente sus metodologías. Esto es palpable incluso en científicos sociales que hicieron todo por liberarse de la filosofía, como es el caso de Bourdieu. El sociólogo afirmaba que la/el socióloga/o «tiene la particularidad (...) de ser quien tiene la tarea de decir las cosas del mundo social y de decirlas, en la medida de lo posible, tal como son» (1997, p. 13). Otra razón por la que decidió liberarse, en los años 50, del deslumbramiento

⁴ Lo que implica que muchas veces —como defienden los editores del *Manifeste pour une philosophie de terrain*— que se tenga que recurrir al autoaprendizaje y a la intuición para ejecutar el trabajo de campo (Benetreau *et al.*, 2023, p. 9).

de la filosofía y de criticarla, fue por el desfase entre el uso del lenguaje escolástico y su uso ordinario (*ibid.*, p. 43). Sin embargo, Bourdieu mismo propone como resultado de su trabajo de campo la creación de conceptos, siendo esto, para Guattari y Deleuze, lo propio de la filosofía. *Habitus*, por ejemplo, no solo es uno de los conceptos más consecuentes de su obra, sino que tiene la función de estructura del mundo (*ibid.*, p. 179), lo que no lo aleja mucho de lo propuesto por la filosofía de su época. El sociólogo construye, así, peligrosamente su defensa de las ciencias sociales a través de una relación de negatividad: solo negando lo propio de la filosofía es como se puede otorgar lo propio o positivo a la sociología. Esto condena, inevitablemente, a las ciencias sociales a una relación de codependencia con respecto a la filosofía.

Bourdieu consideraba también peligrosa y aristocrática la posición del/de la espectador/a inmóvil del mundo, adoptada por la/el filósofa/o (quien, en sus palabras, es el *homo academicus* por excelencia (1997, p. 41)) capaz de distanciarse de los placeres vinculados a los «sentidos de proximidad» (*ibid.*, p. 34), lo que generaba «un divorcio entre el intelecto, percibido como superior, y el cuerpo, considerado como inferior» (*ibid.*). Es este divorcio el que llevaría a la filosofía a representar el mundo objetivamente, «desde lejos y desde arriba y de organizarlo como un conjunto destinado únicamente al conocimiento» (*ibid.*, p. 33). Sin embargo, como hemos demostrado, históricamente esto no ha sido así, al menos no de manera tan burda, como dan cuenta las/os filósofas/os-piratas. Y Bourdieu es consciente de ello, tan es así que critica a las/os filósofas/os de los años 60 el hecho de haberse definido con respecto a las ciencias sociales bajo una lógica antagónica. Es decir que, por un lado, la filosofía puso los logros de estas ciencias contra ellas y, por otro, terminó anexándolas a su disciplina. Ejemplo de ello sería la *arqueología* de Foucault o la *gramatología* de Jacques Derrida (*ibid.* 1997, p. 39). Entonces, la humillación y el robo caracterizarían a la filosofía de posguerra. Sin embargo, nos parece difícil aceptar la acusación de robo cuando, una vez más, la metodología positivista es también una de las hijas de la filosofía.

5. EL PARASITISMO, LA SINGULARIDAD DE LA FILOSOFÍA DE CAMPO

El 12 de octubre de 1794, Kant recibió una carta del rey de Prusia Friedrich Wilhelm en la que le reprochaba haber abusado, deformado y envilecido ciertos dogmas religiosos en su libro *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*La religión dentro de los límites de la mera razón*). En palabras del rey:

«Su filosofía ha deformado y menoscabado diversos dogmas capitales y fundamentales de las Sagradas Escrituras y del cristianismo. (...) Le exigimos, a la mayor brevedad posible, una justificación exhaustiva y concienzuda, y esperamos de usted —a fin de evitar incurrir en nuestro más profundo desagrado— que no vuelva a cometer en el futuro un error semejante» (Kant, 1997, p. 5).

Para resistir la censura, Kant escribió tres ensayos reunidos bajo el título *Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten* (*El conflicto de las facultades en tres secciones*). En esta obra, Kant (1997) no solo responde de manera precisa al rey, sino que también reflexiona sobre las circunstancias bajo las cuales el Estado puede establecer límites a las facultades universitarias. También, haciendo uso de ejemplos concretos, muestra la manera en la que conflictos epis-

temológicos pueden emerger entre la «facultad baja», es decir, la de filosofía y las «tres facultades altas», que Kant jerarquiza en el siguiente orden: (1) la de teología, (2) la de derecho y (3) la de medicina. La diferencia entre la facultad baja y las altas reside en que aquellas personas que pertenecen a las altas, a quienes Kant se refiere como «los letrados», trabajan como agentes del gobierno. A pesar de que estos últimos se formaron en la universidad, el filósofo alemán considera que no pueden ejercer los grandes principios de todo ejercicio del pensamiento: la libertad (o la autonomía) y la defensa de la verdad.

Entre las razones por las que las tres facultades altas no pueden pensar libremente se encuentran el control y la instrumentalización con que el gobierno mantiene su poder sobre el pueblo. También que «el pueblo quiere ser dirigido, es decir (en el lenguaje de demagogos) engañado» (*ibid.*, p. 32). Los eclesiásticos, los funcionarios de justicia y los médicos son, entonces, en palabras de Kant, esos parásitos que funcionan como una extensión del gobierno a través del uso del discurso y de su proximidad con el pueblo. Por eso Kant los llama empresarios o técnicos de la ciencia (*ibid.*, p. 14). Para ilustrar el parasitismo, el filósofo alemán explica que el peligro de estos reside en su búsqueda de imposibilitar el pensamiento crítico y de ejercer la dominación. En el caso del poder eclesiástico y el jurídico, ambos comparten la autoridad otorgada por la sacralidad de sus textos (por ejemplo, la Biblia o la Constitución), que les permite hacer que el pueblo crea literalmente en los dogmas religiosos y jurídicos, sin siquiera examinar aquello que debe creerse o sin indagar la intención de quienes legislan. De igual manera, Kant critica que la realización de ciertos ritos prescritos (la confesión o una sentencia penal) permita borrar de inmediato los pecados o castigar un delito. En lo que respecta a los médicos, son ellos los técnicos que deben supervisar las prácticas públicas y velar por la seguridad pública. De ahí que Kant se refiera a ellos como la «policía sanitaria» (*ibid.*, p. 25).

Contrario al ejercicio de poder de estas tres facultades, Kant ve en la facultad de la filosofía el ejercicio libre y crítico del pensamiento, en parte por estar guiada por la razón pura, no por la razón del gobierno. La autonomía con respecto al gobierno es así lo que le permite velar por la verdad de las doctrinas; siendo la verdad la condición esencial y primera de toda ciencia (1997, p. 27), y la que permite la existencia de la universidad. En ese sentido, Kant propone que la facultad de filosofía sea considerada por el gobierno como legisladora de toda forma de conocimiento, o como aquella que evite toda forma de parasitismo (es decir, de despotismo y de falacia retórica) en la universidad. En última instancia, lo que Kant propone en este texto es que, en el momento en el que el gobierno logre ver en la facultad de filosofía una aliada y sabia consejera en el ejercicio del poder, esta facultad pasará de ser una facultad baja a ser una alta (*ibid.*, p. 37).

Este deseo de Kant no está exento de peligros, como da cuenta Derrida en su conferencia *Mochlos; or The Conflict of the Faculties*, pronunciada en inglés en 1980 en la Universidad de Columbia. En ella, Derrida no deja de señalar el peligro de colocar a la filosofía como «jueza» de las demás facultades. El peligro reside, primero, en confinar y reducir a las «facultades bajas» al espacio de la institución universitaria. Segundo, en vincular a la filosofía al poder del Estado. Tercero, en creer ilusamente que es posible que la libertad de la filosofía no sea afectada por la razón gubernamental, como da cuenta la carta que el mismo Kant recibió por parte del rey. Y cuarto, en creer que algo como el lenguaje (parasitario por excelencia) pueda evitar ser parasitado (*ibid.*, p. 9). Para contrarrestar las limitaciones y el poder jurídico-policial que Kant le otorga a la filosofía, Derrida propone, al contrario, que la filosofía debe funcionar como un parásito, que en el mundo conceptual derridiano significaría que la filosofía debe

considerar la deconstrucción como «una toma de posición inseparable de la problemática político-institucional» (González, 2023, p. 136).

* * *

Si nos parece que la singularidad de la filosofía de campo reside en su carácter parasitario, es porque sus esfuerzos están puestos en parasitar el encierro escolástico al que la filosofía ha sido confinada al traer «el afuera» (encuentros, testimonios o metodologías de las ciencias sociales) al interior de la facultad de filosofía. Esto ha permitido que el quehacer filosófico sea liberado del yugo de la filosofía dogmática y que al interior de la universidad se lleve a cabo una operación de institucionalización —algo que no logró la filosofía-pirata de posguerra— que, esperamos, permita que la filosofía de campo siga siendo posible y que esta parasite otras geografías. De esto dan cuenta los seminarios, los coloquios internacionales, las tesis doctorales, las colecciones editoriales dedicadas a este nuevo movimiento y las discusiones sobre cómo debería llamarse esta nueva rama (¿filosofía de campo?, ¿terrenos filosóficos?, ¿etnografilosofía?). El parasitismo también obliga a la filosofía a aprender a acoger al huésped o al parásito que la habita (el parasitismo nunca es unidireccional) y a salir de esta manera del solipsismo, o de la noción del/de la genio/a creador/a. Aprender a acoger al parásito permite, como sostiene el filósofo francés Michel Serres, no solo a «vivir de él, sino también a vivir en él. Para él, con él y en él» (2014, p. 21). Lo que significa aprender a otorgarle un reconocimiento y un cuidado ético y político a la comunidad que habita todo/a investigador/a después de un trabajo de campo. A fin de cuentas, el carácter parasitario de la filosofía de campo es también un esfuerzo por sacar la producción filosófica de la universidad, lo que significa parasitar el afuera de la universidad. De esta manera, el horizonte para toda investigación no sería únicamente la producción del saber-poder universitario —que puede llegar a tomar la forma del concepto— que suele estar dirigida a una comunidad de «personas doctas», sino también la producción masiva de lenguajes (verbales y no verbales) y de prácticas que sigan contribuyendo colectivamente a la disolución de hegemonías históricas, sociales, raciales, políticas, económicas y epistemológicas.

6. REFERENCIAS

- Atkinson, P., y Hammersley, M. (2007). *Ethnography. Principles in practice*. Routledge.
- Badiou, A. (2023). Panorama de la philosophie française contemporaine. *Eikasia Revista de Filosofía*, 2(9), 1-14.
- Benetreau, M. et al. (Coords.). (2023). *Manifeste pour une philosophie de terrain*. Éditions Universitaires de Dijon.
- Bouffet, A. et al. (Eds.). (2025). *Terrains philosophiques, terrains politiques*. Éditions Universitaires Dijon.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Seuil.
- Bourdieu, P. (2007). *Sketch for a Self-Analysis*. Polity Press.
- Brugère, F., y Le Blanc, G. (2018). *La fin de l'hospitalité*. Flammarion.

- Deleuze, G., y Guattari, F. (2011). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Delpla, I. (2023). Sortir de l'illusion scolastique ? En M. Benetureau et al. (Coords.), *Manifeste pour une philosophie de terrain* (pp. 29-42). Éditions Universitaires de Dijon.
- Derrida, J. (1980). *Mochlos; or, The Conflict of the Faculties*. University of Pennsylvania.
- Foucault, M. (1994a). Les reportages d'idées. En *Dits et écrits III* (pp. 706-707). Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). La scène de la philosophie. En *Dits et écrits III* (pp. 571-595). Gallimard.
- Frodeman, R. (2021). Field Philosophy: Practice and Theory. *Social Epistemology*, 35(4), 345-357.
- González, J. (2023). Derrida, Lector de Kant. *Ideas y Valores*, 72(182), 125-147.
- Heilbron, J. (2006). *Naissance de la sociologie*. Agone.
- Henry, J. (2023). Les enjeux méthodologies de la philosophie de terrain au miroir de la sociologie. En M. Benetureau et al. (Coords.), *Manifeste pour une philosophie de terrain* (pp. 43-56). Éditions Universitaires de Dijon.
- Kant, I. (1997). *Le conflit des facultés en trois sections*. Vrin.
- Nietzsche, F. (1974). Ecce Homo. En *Œuvres philosophiques complètes VIII* (pp. 239-341). Gallimard.
- Pierron, J., y Mourizot, B. (2023). Le philosophe comme pisteur de loup En M. Benetureau et al. (Coords.), *Manifeste pour une philosophie de terrain* (pp. 19-28). Éditions Universitaires de Dijon.
- Revel, J. (2010). *Foucault, une pensée du discontinu*. Fayard.
- Serres, M. (2014). *Le parasite*. Fayard/Pluriel.
- Szendy, P. (2022). *Les pouvoirs de la lecture*. La Découverte.