

# José Luis Bellón Aguilera

---

## Tres teorías del conflicto intelectual: Randall Collins, Pierre Bourdieu y Harold Bloom

---

Romanica Silesiana 7, 237-247

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JOSÉ LUIS BELLÓN AGUILERA

Masaryková Univerzita

## Tres teorías del conflicto intelectual: Randall Collins, Pierre Bourdieu y Harold Bloom\*

**ABSTRACT:** This article focuses on three conflict theories of intellectual creativity (by Randall Collins (born 1941), Pierre Bourdieu (1930—2002) and Harold Bloom (born 1930)). All three systems, despite their differences, are useful for literary theory and criticism. The purpose of this article is to explore them. Both, simple pseudo-sociological reductions and excessive academic textualizations are ineffectual for analyses of literary artifacts and intellectual creativity.

**KEY WORDS:** Sociology, Collins, Bourdieu, Bloom, anxiety of influence.

### Randall Collins y la red inalámbrica

Randall Collins formalizó en *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change* (aparecido en 1998) una teoría del cambio intelectual cuyos planteamientos pueden servir para comprender la dinámica de la producción literaria. Sobre ello volveremos más adelante. La obra es monumental, resultado de años de estudio y elaboración, y comprende un análisis de las historias de la filosofía a nivel global, no sólo del canon de la filosofía occidental, sino de las escuelas del mundo islámico, chino, hindú, japonés, etcétera. El carácter global y multicultural (síntomas ambos de la situación institucional de la producción intelectual hoy), sus dimensiones y ambiciones, no desdichan de su calidad y profundidad.

Para Collins el universo intelectual se define por su autonomía respecto a los restantes niveles de la formación social. Está formado por grupos intelectuales o redes que coexisten en rivalidad estructural (no individual, insiste, sino entre

---

\* Texto realizado en el marco del proyecto de investigación I+D FF12010-15196.

campos), algo que también planteaba Bourdieu sobre la “república de las letras” (BOURDIEU, P., 1996: 204). El autor usa imágenes de la física (campos, polos magnéticos, energía), de forma similar, asimismo, a como lo hacía BOURDIEU (1996: 9—10). Una de las metáforas usadas se inspira en el famoso cuento de Borges “La biblioteca de Babel” (citado por Collins) y cuya musicalidad ideológica dibuja rasgos parecidos.

La vida social es para R. Collins una ecología de cuerpos humanos donde los intelectuales viven pegados a la palabra escrita; ésta es un objeto sagrado en el que el escritor cree como en los dioses de una religión pagana. Esta forma de creencia recuerda, sin duda, a la teología agustiniana: *crede ut intelligas*. (Uno no es platónico por leer a Platón, sino que se lee a Platón porque se es platónico). Pero lo fundamental es, con o sin el santo Agustín, que la condición de la vida intelectual es la crisis, la rivalidad de las escuelas o grupos en torno a la apropiación de los distintos espacios de atención coyunturales.

Más que de mundo o de universo intelectual habría que hablar de una especie de abstracto archipiélago: un rosario o cadena de pensadores ligados por relaciones personales que habitan en diferentes escuelas rivales entre sí —en una interconexión al mismo tiempo marcada por separación conflictiva—, como una polinesia de tribus que adoran, totémicamente, a un dios común: la Filosofía. Esta retórica, en sentido fuerte, de las islas o redes de intelectuales interconectadas se apoya, teóricamente, en la noción de campo de Bourdieu, pensador ya canónico invocado, no sin reservas metodológicas, por R. Collins. Los otros puntales de esta construcción teórica son Durkheim y su sociología de las religiones y la noción de “rituales de interacción” del padre de la microsociología, Erving Goffman (1922—1982). El archipiélago es en apariencia algo caótico y sin sentido. Caótico porque nunca puede predecirse hacia dónde camina un pensamiento determinado: R. Collins insiste en que una escuela o pensador no debe leerse aisladamente, desde el futuro, como si de algo hecho o dado se tratara. Sin sentido en apariencia, porque el sentido de esta dinámica es su futilidad, la absoluta condenación al fracaso de todo esfuerzo intelectual. Como en Borges, la vida humana es un laberinto que desemboca en la muerte. Collins relativiza e ironiza de forma sutil sobre la llamada justicia poética (en su caso filosófica), o el deseo de resurrección tras la muerte y los sueños de gloria intelectual de los participantes en el juego de rivalidades del campo. En esto suena algo como el Sartre de, por ejemplo, *¿Qué es literatura?* (1948) cuando escribe sobre el fracaso y la inutilidad de la pasión literaria.

Las leyes o dinámica que rigen esta Babel son las siguientes: las ideas son producidas por redes, no por individuos, si bien los rituales de interacción son fundamentales para comprender la formación de cadenas de capital intelectual por las que fluyen las ideas. Los rituales de interacción proveen de “energía emocional” al individuo, básica para la productividad en la lucha por el espacio de atención en el que sólo se sitúan unos pocos. En suma: “Intellectual life is

driven by oppositions, filling attention space under the law of small numbers; intellectual fame goes to those who carve out maximally distinctive positions” (COLLINS, R., 2002: 322). El modo de toda vida intelectual es la “innovación conservadora”. Los círculos productivos suelen moverse en ciclos: a periodos en los que hay “vértices de creatividad” (o crestas, o cimas) se suceden otros en los que domina la rutina escolástica, sin que esta deba considerarse siempre en el sentido negativo de repetición rutinaria sin creatividad: de hecho, dedica un espacio a las obras de los filósofos españoles del Siglo de Oro (Suárez). Collins compara la historia de la filosofía usando otra metáfora, la del río de Heráclito, en el que se producen “remolinos” que forman los “nudos de atención”, los intelectuales son “truly eddies in the river of time” (2002: 60). Otras cuestiones como la dinámica entre las escuelas fuertes y las escuelas débiles (2002: 116, 191) y la importancia de la creación de las universidades (“The university revolution was the overwhelming impetus because it was a conscious struggle to take control of the immediate conditions of intellectual life” (2002: 663)), las dejaré a un lado para centrarme en un punto que me parece importante: la cuestión de la “autonomía relativa” de los campos intelectuales.

La cuestión de las prácticas autónomas o de la relativa autonomía de los espacios sociales ha sido y es un caballo de batalla para el estudio de la producción intelectual y artística. La sensación es que nos hallamos frente a una forma de materialismo cultural aupado en una teoría de conflicto de carácter no marxista: “External social conditions operate indirectly by rearranging the material base for intellectual life” (COLLINS, R., 2002: 791). Convertir el campo cultural y el campo intelectual en meros epifenómenos de las estructuras es una reducción sociohistórica brutal, pero igual, quizás, es invertir el argumento, aislar las redes y por tanto los individuos completamente de las determinaciones sociales o, igualmente, de la coyuntura política del momento. En este sentido, Collins anda con pies de plomo: por ello insiste en los flujos de ideas (como los amantes de la metafísica textual insisten en que “todo es texto”). La creatividad intelectual no es un mero reflejo de la economía y la política:

Intellectual creativity is no mere reflex of economics and politics. There are three layers of causality: (1) economic-political structures, which in turn shape (2) the organizations which support intellectual life; and these in turn allow the buildup of (3) networks among participants in centers of attention on intellectual controversies, which constitute the idea-substance of intellectual life. Economic-political conditions determine ideas not directly but by way of shaping, and above all by changing, the intermediate level, the organizational base of intellectual production.

COLLINS, R., 2002: 324

Existen, por tanto, tres capas de causalidad de la misma: estructuras político-económicas (¿son autónomas?) que dan forma a las organizaciones que sustentan

la vida intelectual, las cuales permiten el establecimiento de redes entre los participantes en centros de atención sobre controversias intelectuales que constituyen la idea-sustancia de la vida intelectual. Las condiciones político-económicas no determinan las ideas directamente sino dando forma y sobre todo modificando el nivel intermedio, la base organizativa de la producción intelectual. De este modo COLLINS defiende la autonomía de la producción filosófica, protegiéndola del denigrante calificativo de ser mera, simple ideología: “Without an internal structure of intellectual networks generating their own matrix of arguments, there are no ideological effects on philosophy; we find only lay ideologies, crude and simple” (2002: 13). Collins usa el concepto de ideología en un sentido que no aclara, puesto que diferenciar ideología / filosofía, o ideología / ciencia recuerda a la discusión del filósofo marxista Louis Althusser y a toda la problemática relacionada con el concepto (una cuestión imposible de tratar aquí).

Respira en toda la obra del norteamericano un relativismo irónico borgiano que, si saludable por relativizante y desmitificador, resulta incómodo desde un punto de vista científico. Algo así como un “todo vale” posmoderno que no retiene eficacia a la hora de comprender lo que —dicho en el lenguaje de Marx— sería la articulación de la base y la superestructura. Sin duda habría que matizar más lo que digo, y es posible que muchas ideas sobrevivan largo tiempo en un espacio entre la tierra y el cielo, el *metakosmos* o intermundo donde Epicuro coloca a los dioses. Pero esta visión es resultado del uso de una lente demasiado grande, macrohistórica, cuya visión se vuelve borrosa cuando se quiere ver de cerca.

Las historias de la filosofía canónicas suelen empezar con los presocráticos, una creencia muy antigua planteada ya en Diógenes Laercio, cuya arquitectura de *diadochai* o sucesiones de escuelas filosóficas (método de Teofrasto y Soción de Alejandría) mantiene un inquietante parecido con el trazado de Collins. ¿Representa el norteamericano, en este sentido, un salto hacia la tradición canónica, de forma parecida a, como veremos, Harold Bloom? Es posible. Por el momento, algo sobre las lentes de la historia.

## Los prismas impíos de Pierre Bourdieu

Los planteamientos de Collins son parecidos a los de Bourdieu, pero la sensación es de una simplificación, por parte de aquél, del sociólogo francés<sup>1</sup>. En primer lugar nos encontramos con dos problemas: la cuestión de la “refracción” de la mirada del campo y la de la “homología de las posiciones”.

<sup>1</sup> Véase “Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía” (MORENO PESTAÑA, J.L., 2007).

En otros trabajos he descrito los principales conceptos de Bourdieu que interesan al campo de estudio de la literatura, de modo que no reincidiré en ellos (véase BELLÓN AGUILERA, J.L., 2009a, 2007a y 2007b, 2005). En general Bourdieu ofrece un marco teórico interesante (nociones como *habitus*, campo) con algunos problemas importantes entre los que se encuentran los señalados antes: la “refracción” y la “homología de las posiciones”, de los que aquí sólo podemos dar unos apuntes. La “homología de las posiciones” le sirve a Bourdieu para comprender el entrelazamiento entre diferentes campos: por ejemplo, cómo el lugar ocupado en el campo por un sujeto depende del origen social, o la identificación de los dominados en el campo con los dominados en la formación social. Pero es un concepto excesivamente problemático y ha sido cuestionado con frecuencia<sup>2</sup>. Igual sucede con la refracción. Bourdieu plantea el campo como un espacio de mediación específica a través del cual se ejercen las determinaciones externas:

Las determinaciones externas nunca se ejercen directamente, sino sólo por conducto de las fuerzas y de las formas específicas del campo, después de haber sufrido una *reestructuración* tanto más importante cuanto más autónomo es el campo, cuanto más capaz es de imponer su lógica propia, es decir, el producto acumulado de su historia propia.

BOURDIEU, P., 1989: 2

El campo literario es un espacio social autónomo que funciona como un prisma, ejerciendo un efecto de desviación de las determinaciones externas, las cuales relee de acuerdo a su propia lógica interna. Los acontecimientos políticos, económicos, socio-históricos, son siempre —dice Bourdieu— retraducidos según la lógica del campo. La imagen usada impugna la teoría del reflejo, por tanto a Lukács y toda la panoplia teórica de los realismos (incluido el realismo socialista). El espejo no refleja sino que refracta. Con todo, podría decirse que más que una descomposición de la luz en el vidrio se trata de una polarización. La cuestión es cómo sucede, en qué momento. El barómetro puede ser la toma de posición de un escritor, ya que puede leerse, al mismo tiempo, como una toma de posición social: la mirada del sociólogo, en consecuencia, debe situarse en el momento en que sucede la refracción. El escritor selecciona, plantea y tematiza unos elementos escamoteando (consciente o inconscientemente) otros a un lector genérico que, por otro lado, comparte la *illusio* del efecto realidad de aquello que lee: una novela *es*, en la lectura, la —o una— realidad.

---

<sup>2</sup> Para una crítica del concepto “homología de posiciones” véase el excelente trabajo “La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de sociologie européenne” (2005), de J.L. Moreno Pestaña. El problema de la “refracción” y la relación con la “mirada literaria” la traté en *La mirada pijoapartesca* (2009) y en “Extraños aires de familia (Pierre Bourdieu y Juan Carlos Rodríguez)” (2011, en prensa), cuyos planteamientos reproducimos.

En este sentido, habría que ver hasta qué punto no palpita aquí lo que Althusser llamaba una interpelación ideológica compartida. Noblesse oblige: la lógica del campo rige. En primer lugar, en el campo domina la ideología de lo estético, la necesidad o *anánkê* de “literaturizar”, de “estetizar” el mundo, la “mirada literaria”. Sobre esto léanse los trabajos de Terry Eagleton, *La estética como ideología* (2006) y los de Juan Carlos Rodríguez, especialmente *La literatura del pobre* (2001). La imagen romántica del poeta como alquimista de la realidad es iluminadora (véase asimismo el clásico M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, de 1953). Un ejemplo canónico muy conocido bastará: Bécquer, en el que la transparencia de la mitología estética es apabullante. Para el poeta sevillano, la poesía es una transubstanciación de la realidad en arte, a través del amor, como si la literatura fuera capaz de mostrar, al mismo tiempo que oculta, lo que no se ve en la realidad (así, por ejemplo, la rima 21: “¿Qué es poesía?”). Lamentablemente, todo sería tan (falsamente) sencillo y profundamente simple como en Bécquer si la mitología de lo estético fuera el único mitema a tener en cuenta y si la sensibilidad romántica no fuera sobredeterminada en otras ideologías literarias (la cuestión se complica en el siglo XX). Para comprender la toma de posición de un escritor, y no sólo frente o en los laberintos amorosos sino en cuestiones políticas, es posible que la cuestión de la “homología de posiciones” sea crucial. Aunque un concepto, como he dicho, discutible, marca la refracción que, amalgama de la mitología de lo estético y las expectativas sociales y visión del mundo, polariza la luz proveniente del mundo social. Otro problema: ¿hasta qué punto no hay una impregnación de la mirada del campo o mirada literaria por parte del lector o receptor, por no hablar del recreador (crítico, historiador, sociólogo) de la obra? Tampoco eso puede ser tratado aquí.

“No es una cuestión personal, sólo negocios (canónicos)”:

Harold Bloom

*Tom Hagen*: Your father wouldn't want to hear this, Sonny. This is business not personal.

*Sonny*: They shoot my father and it's business, my ass!

*Tom Hagen*: Even shooting your father was business not personal, Sonny!

*Sonny*: Well then, business is going to have to suffer. And please, do me a favor, Tom. No more advice on how to patch things up just help me win, please?

*The Godfather* (Francis Ford Coppola, 1972)

En un grado pasmante de negación del mundo social se encuentra la teoría de Harold Bloom, flamante teórico y crítico literario cuya principal e indeleble contribución a los estudios literarios es la de la teoría de la *angustia de la influencia* [*anxiety of influence*] y sus ideas sobre el Canon occidental (BLOOM, H., 1975 y 1995). Si Collins escribió una historia de los cánones de la filosofía global, Bloom había teorizado y desarrollado la mitología del canon literario (inglés y global) unos veinte años antes, si bien *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, de 1994, casi coincide en su aparición con *The Sociology of Philosophies*, de 1998.

En su ya clásico *The Anxiety of Influence*, Bloom planteó el conflicto entre los creadores aspirantes y sus figuras canónicas (aquellas en las que se reflejan) como tensión interna en la que el nuevo poeta se desdobra en su lucha por la supervivencia literaria o sortear el olvido. Esta vez la lucha agónica, la tragedia griega, sucede entre individuos vivos que escriben y fantasmas literarios. La teoría es bastante conocida, de modo que tampoco reincidiré demasiado (véase BELLÓN AGUILERA, J.L., 2005). Su “historia de las relaciones intra-poéticas” (según su propia denominación) divide a los poetas en fuertes y débiles, todos sometidos a la *angustia* (o ansiedad, preocupación) *de la influencia*: superar al padre literario, entrar a formar parte del Canon, cuyo centro es Shakespeare. Baste decir que H. Bloom hace un uso algo *sui generis* de la teoría de la novela familiar de Freud, por ser excesivamente intertextual o simplemente textual (incluso interpretando el poeta-Padre como un fantasmático Superyo) y porque la temática recuerda más al tema del doble, que no es estrictamente freudiano.

Bloom ha destacado también por el matonismo verbal desplegado en sus ataques a lo que llama, en *El canon occidental*, “la escuela del resentimiento”, dentro de la cual incluye las corrientes deconstructivistas, historicistas, feministas, post-coloniales, etc. Pero su teoría incorpora mucho de esos otros lenguajes, como si los hubiera asumido para disolverlos en su propio andamiaje culturalista, con una serie de comentarios sarcásticos y lamentables análisis que sólo son posibles por la fuerza de su misma consagración como teórico y crítico, ya que Bloom es una institución dentro de la institución. Hay que decir que la lucha fantasmática y seudofreudiana entre los poetas aspirantes y los ejes poéticos del Canon recuerda sin duda a un libro posterior de Derrida, los *Espectros de Marx* (1993). No planteo que haya ninguna deuda entre los dos, pero la forma del análisis es parecida y puede deberse a los inicios “deconstructivistas” del mismo H. Bloom. Si éste hace de Shakespeare el fantasma primordial sin el cual nada es posible en literatura, Derrida, en filosofía, hace algo parecido con Marx. Sin olvidar que la *fantología* de Bloom es anterior a la de Derrida, puede decirse que aquél usa métodos deconstructivos y psicoanalíticos, descentradores, para re-centrar el Canon.

Esta forma de proceder se debe a la propia red intelectual en la que Bloom está situado: primero, su mentor en *Cornell University* fue Meyer Howard Abrams,

el autor de *El espejo y la lámpara* (citado arriba) y del cual, como se sabe, es la *Norton Anthology of English Literature* (el texto estándar para los estudiantes universitarios en USA y en otras partes); segundo, fue discípulo de Northrop Frye (1912—1991), autor de *Fearful Symmetry* (1947) y *Anatomy of Criticism* (1957), quien puede ser considerado como un precursor<sup>3</sup>; tercero, tras una crisis a finales de los sesenta, empezó a interesarse por la Cábala, por el gnosticismo hebreo, lo que explica el tono místico de su *The Anxiety of Influence* (1975)... y lo enlaza de alguna forma a Derrida, cuyo pensamiento ha sido tildado por Habermas de neo-nietzscheano y de “misticismo judaizante”. Ha sabido colocarse en el centro de atención de la teoría y crítica de la literatura anglosajona primero y luego, por razones obvias (expansión del inglés, centralidad de los estudios), global; su producción en publicaciones es impresionante y ha sido desde siempre miembro de una de las universidades norteamericanas más prestigiosas, Yale.

Su indignada impugnación de las escuelas postestructuralistas, deconstructivistas, postmodernas, feministas y materialistas, en suma, los que nombra *le-mmings* resentidos, todo esto recuerda lo que enseñaba Collins a propósito de Montaigne: “Montaigne’s ‘plague on all houses’ represents the culminating skepticism in an age when the bases of intellectual life were fragmented and in flux” (COLLINS, R., 2002: 501)<sup>4</sup>. Y quizás la clave se encuentre en los planteamientos de Bourdieu en “Censorship and the imposition of form” (en 1992: 137—163), versión corregida, de 1982, del trabajo *La ontología política de Martin Heidegger* (1975). Una época de estancamiento académico, de rutina escolástica, de sentimiento del sinsentido de la literatura (véase RODRÍGUEZ, J.C., 2002) explican este *plague on all houses* que se encuentra en otras épocas, como en el postmodernismo. Puede ser un deseo de situarse en el centro de atención dando un salto ontológico hacia atrás, hacia el culturalismo anglosajón, occidental, del turno de siglo. Bloom, fuera o no consciente de su andadura, sí ha sabido y sabe cómo caminar en un espacio académico dominado por los que él siente como roedores resentidos: “Un paso adelante, dos pasos atrás”.

<sup>3</sup> “Frye estaba convencido de que la crítica se hallaba en un estado de lamentable desbarajuste que nada tenía de científico y que necesitaba ser cuidadosamente puesta en orden. Había tantos juicios de valor subjetivos como garrulería ociosa, y, por consiguiente, se necesitaba con urgencia la disciplina de un sistema objetivo. Esto era posible, sostenía Frye, porque la misma literatura formaba ya un sistema así. No se trataba, en realidad, de una colección fortuita de escritos dispersos a través de la historia: si se la examinaba con cuidado podía verse que funcionaba aplicando ciertas leyes objetivas, y que la crítica podría hacerse sistemática al formularlas. Estas leyes encerraban las diversas modalidades, los arquetipos, mitos y géneros con los cuales se estructuran todas las obras literarias” (EAGLETON, T., 1998: 59).

<sup>4</sup> “Plague on all houses” es una referencia, quizás, a Shakespeare, *Romeo and Juliet* Acto 3, escena 1, 90—92.

## Desenlaces

Objetivar a Bloom es fascinante —tanto como justo y necesario— al igual que a Collins o Bourdieu. Pero la fuerza de la teoría del *neoon* cultural de Bloom es sugestiva, arrolladora. En Bourdieu (y en Collins) se tiene la sensación de que la rivalidad estructural en la república de las letras tiene poco que ver con la literatura. Es esto lo que ha hecho que sean miradas, en la mayor parte de las ocasiones, con el altivo desprecio del culturalismo, tanto académico como no académico. Que hayan sido desestimadas como reducciones brutales, desencantadoras, destructoras del valor artístico y literario. Esta lectura superficial y simplona de Bourdieu y Collins llega a conclusiones similares a las del personaje de “La polémica literaria” de Larra (*Revista Española*, 84, 9/8/1833)<sup>5</sup>; al final del artículo, cuando el joven crítico (“un cariacontecido mozalbete con cara de literato, es decir, de envidia”) pregunta por qué se atacan sus escritos con chorradas, Fígaro contesta: “No sé qué sabio ha dicho que las más de las cuestiones son cuestiones de nombre; aquí, amigo mío, las más son cuestiones de personas”. Digamos que tanto Fígaro como el mozalbete cariacontecido se equivocan. Por un lado se acostumbra a recordarnos que la literatura son textos que poco o nada tienen que ver con sus autores. Es posible que sea cierto (en la biblioteca de Babel solo hay libros), pero la sacralización de un texto conduce a la misma patafísica que el culto a la personalidad. Por otro lado, lo que estudiamos —el autor, la obra— poco tiene que ver con el individuo empírico, real, con toda su complejidad, y las zonas de sombra de un texto, a las que no se llega ni se llegará nunca.

Lo que sí está claro es que el único sentido de la literatura es ella misma como forma de vida, como subraya el subtítulo del último libro de Bloom: *La anatomía de la influencia. La literatura como forma de vida* (2011). Ello implica estilos de vida y visiones del mundo desarrolladas en espacios sociales para los que hay objetos sagrados, valores estéticos e intelectuales, espacios de atención y grados de consagración. Esto sucede en grupos humanos, generalmente generacionales, ligados por intereses comunes. Sin duda hay un grado de sobre-determinación de la política y de la economía, pero por este camino volvemos al problema de la *refracción*. El campo literario es un universo de creencia, por tanto, el objetivo vital es la literatura, la angustia canónica. Claro que no podemos ser mecanicistas y generalizar demasiado. Con mucha frecuencia la misma literatura ironiza sobre esto:

— Si acaso —le dije— oye usted decir a las gentes cuando le vean por el mundo: “Ahí va el cliente de Fígaro: ése es el del artículo”, “No lo creo — res-

---

<sup>5</sup> Véase <<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=7799&portal=51>> [consultado 10 de septiembre de 2011].

ponda usted —: el cliente de Fígaro es un ente ideal, que tiene muchos retratos en esta sociedad, pero que no tiene original en ninguna”.

Larra

## Bibliografía

- BELLÓN AGUILERA, José Luis, 2005: “Canon literario español y novela: mecanismos de incorporación de los artefactos literarios”. En: *Studia Romanistica*. Vol. 5. Universidad de Ostrava: 115—132.
- BELLÓN AGUILERA, José Luis, 2007a: “*Todo modo*: Hechos y palabras en la poesía de la experiencia”. En: *Bulletin of Hispanic Studies*. Univ. of Liverpool (UK), 84: 797—819.
- BELLÓN AGUILERA, José Luis, 2007b: “Bourdieu’s Field and the Critical Minefield of the 1898 Generation”. En: BUFFERY, H., DAVIS, S., HOOPER, K., eds.: *Reading Iberia. Theory / History / Identity*. Bern, Peter Lang Publishing Group: 43—61.
- BELLÓN AGUILERA, José Luis, 2009a: *La mirada pijoapartesca (Lecturas de Marsé)*. Ostrava, Universidad de Ostrava.
- BELLÓN AGUILERA, José Luis, 2009b: “La novela familiar freudiana en la literatura y el cine (notas)”. En: *Studia Romanistica*. Vol. 9. Universidad de Ostrava.
- BLOOM, Harold, 1975: *The Anxiety of Influence*. Oxford & New York, Oxford University Press.
- BLOOM, Harold, 1995: *El canon occidental*. Barcelona, Anagrama.
- BLOOM, Harold, 2011: “Seguiré leyendo mientras me quede un soplo de vida. Entrevista a Harold Bloom (crítico literario)”. *El País*, [http://www.elpais.com/articulo/cultura/Seguire/leyendo/mientras/quede/soplo/vida/elpepicul/20110904elpepicul\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/cultura/Seguire/leyendo/mientras/quede/soplo/vida/elpepicul/20110904elpepicul_1/Tes) [consultado: 4 de septiembre de 2011].
- BOURDIEU, Pierre, 1989: “El campo literario. Prerequisitos críticos y principios de método”, *Criterios* (en línea), La Habana, 25—28: 20—42, <http://www.criterios.es/revista/25al28.htm> [consultado 1 de junio de 2010]. Trad. Desiderio Navarro (orig.: «Le champ littéraire. Préables critiques et principes de méthode», *Lendemains*, 36 (1984): 5—20).
- BOURDIEU, Pierre, 1996: *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Cambridge, Polity Press.
- COLLINS, Randall, 2002 [1998]: *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- DIOGENES LAERTIUS, 1972: *Lives and Opinions of Eminent Philosophers in Ten Books*. The Loeb Classical Library. London, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. In Two Volumes. Reedition of the 1925 R.D. Hicks.
- EAGLETON, T., 1998: *Una introducción a la teoría literaria*. México — Argentina: Fondo de Cultura Económica. [Primera edic. en inglés 1983; trad. J.E. Calderón].
- EAGLETON, T., 2006: *La estética como ideología*. Madrid, Trotta. [*The Ideology of the Aesthetic* (1990)].
- MORENO PESTAÑA, José Luis, 2005: “La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de sociologie européenne”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112: 13—42.
- MORENO PESTAÑA, José Luis, 2007: “Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía”. *Revista Española de Sociología*, 8: 115—137.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos, 2001 [1994]: *La literatura del pobre*. Granada, Comares.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos, 2002: *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*. Granada, Comares.

## Síntesis curricular

José Luis Bellón Aguilera enseña literatura y lengua españolas en la Universidad Tomas Masaryk de Brno. Hizo su tesis doctoral en la universidad de Birmingham sobre Miguel Espinosa y Juan Marsé, sobre los que ha publicado sendas monografías (Marsé, 2009 y Espinosa, 2012). Ha publicado artículos sobre el 98, Bourdieu, el *Libro de Buen Amor* y cine español. Actualmente trabaja sobre la sociología del campo académico del hispanismo.