

# *El gesto de la filosofía primera. Pierre Bourdieu o cómo negarse a leer\**

Sebastián Abad

Universidad de Buenos Aires

Mes verses ont le sens qu'on leur prête.  
Paul Valéry

**I**n este trabajo se revisa y examina la teoría bourdiviana del campo intelectual y del *habitus* en función de la lectura que estos instrumentos permiten en una aplicación concreta, a saber, en la lectura de *Ser y Tiempo*. Puesto que el objeto de estos conceptos es suficientemente complejo, se trata de un punto sensible para evaluar la productividad de dicha teoría. En primer lugar, entonces, no se analizan aquí los conceptos bourdivianos en abstracto, sino más bien allí donde el orden argumentativo y semántico se halla en movimiento.

¿Cuál es la estrategia de lectura en *La ontología política de Martin Heidegger (OPH)*? Bourdieu hace del texto una obra reductible a sus condiciones de producción. La obra es el resultado del *habitus* que se genera en el campo intelectual como resultado de la incorporación del *locus* que el agente ocupa en él. La posición incorporada genera una *disposición* que, por estar ajustada con la 'realidad objetiva', funda la explicación de la obra como producto y como texto. La obra es una mercancía que reúne ciertas determinaciones 'deseadas' y 'aceptables' en el mercado cultural, así como aptas para marcar el estatus de autoridad del enunciador. La obra es un dispositivo de sentido que prescribe las condiciones de su interpretación, que son aceptadas por la obediencia<sup>1</sup> de los agentes del campo intelectual.

*Habitus* es la traducción latina de *héxis*. *Héxis* es un concepto fundamental de la ética aristotélica<sup>2</sup> y fue traducido de diversas maneras: 'modo de ser', 'hábito', 'tenencia', 'disposición permanente'. La variación semántica no es caprichosa; en efecto, el verbo *écho* significa tanto 'tener' y 'poseer', como 'ser de un cierto modo', 'hallarse' o 'estar', en cuyo caso va acompañado de un adverbio. Bourdieu refiere el 'estar dispuesto' o 'ser

\* Agradezco a Luis Rossi su lectura de una versión previa de este trabajo.

<sup>1</sup> No se trata aquí de un problema de asentimiento subjetivo o conspiración, sino de una condición de autoconservación, según la cual los intelectuales de segundo plano generalmente se atienen a la palabra de quienes gozan de un mayor prestigio y capital cultural.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, II 3 1104<sup>b</sup>19, III 5 1114<sup>a</sup>10, b2, b31, III 7 1115<sup>b</sup>21, V 1 1129<sup>a</sup>14, VII 3 1147<sup>a</sup>12. Cf. además, *Physica*, VII 3 246<sup>a</sup>10; *De Anima*, II 5 417<sup>b</sup>16, III 5 430<sup>a</sup>15; *Metaphysica*, V 20 1022<sup>b</sup>4-14.

de un modo' propio del *habitus* –en tanto “estructura estructurante”–<sup>3</sup> a las diversas posiciones de sujeto del agente en cuestión. Es cierto que el autor de *OPH* delimitó y pulió en gran medida su uso del concepto luego de la publicación de esta obra. Sin embargo, no se trata aquí de examinar ‘filológicamente’ las variaciones del concepto de *habitus*, sino sólo de captar el régimen de su funcionamiento en su aplicación a un texto filosófico.

En “L’illusion biographique” Bourdieu iguala la biografía a un relato de vida (*récit de vie*) y señala que este modo de narratividad sólo puede ‘ilusionar’ una continuidad a costa de suponer un sujeto y un nombre propio al que le advendrían secuencias ordenadas e inteligibles, reproduciendo, por otra parte, “el modelo oficial de la presentación oficial de sí, la cédula de identidad, ficha de estado civil [...]”.<sup>4</sup> Frente a este modelo y a su opuesto de “la rapsodia de sensaciones singulares”, Bourdieu propone el *habitus* como “principio activo de la unificación de las prácticas y las representaciones, irreductible a las percepciones pasivas”.<sup>5</sup> Pero, ¿en qué sentido es activo el *habitus*? García Canclini parece estar en lo cierto cuando sugiere que Bourdieu no distingue suficientemente entre ‘prácticas’ (ejecuciones o reinterpretaciones del *habitus*) y ‘praxis’ (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas).<sup>6</sup> La red semántica de *habitus* arrastra el estigma de la reproducción: el *habitus* “tiende a asegurar su constancia”, “tiende a favorecer experiencias susceptibles de reforzarlo”, e incluso “tiende a protegerse de crisis y desafíos críticos”.<sup>7</sup>

Parece al menos difícil, a juzgar por estas afirmaciones, comprender en qué costado o aspecto residiría la *actividad* del principio explicativo de las prácticas. Por otra parte, si el *habitus* es “historia incorporada”, un hacerse cuerpo de las condiciones objetivas, ¿por qué habría de ser pensado en términos de un *sistema* de disposiciones? Si entendemos por sistema una ordenación de elementos con distribución funcional interna y un principio interno de autorregulación, y si el *habitus* es un sistema, entonces debemos asumir que el ‘contenido’ de la incorporación se da, en el agente, una ‘forma’ consistente y armónica. En otras palabras, que la realidad objetiva no implica contradicciones y disrupciones lo suficientemente considerables como para impedir su incorporación ‘sistemática’. La *natura naturans* de la realidad objetiva deviene, sin desajustes, *natura naturata* en el individuo.

Si el *habitus* se halla siempre ajustado con las condiciones objetivas, la discontinuidad es inconcebible: siempre es posible, desde este punto de vista, explicar una acción en términos de un ajuste objetivo o de un (hipotético) fin práctico a largo plazo. Si, en efecto, se adopta un paradigma estructural (en sentido amplio) para explicar la realidad social, se presupone en general la noción operatoria de ‘posición de sujeto’. Una de las consecuencias posibles de esta opción es que la estructura se convierta en una sustancia spinoziana que usurpe el ser (= obrar) del sujeto. De ser el caso, las acciones se explican por el *habitus* en una forma similar a como la *virtus dormitiva* da cuenta de la potencia somní-

<sup>3</sup> Bourdieu (1992: 53).

<sup>4</sup> Bourdieu (1986: 71).

<sup>5</sup> Bourdieu (1986: 70). *Cursivas mías.*

<sup>6</sup> García Canclini (1990: 36). También Cicourel (1993: 96-97) señala la primacía concedida por Bourdieu a los aspectos estructurales en detrimento de los procesuales.

<sup>7</sup> Bourdieu (1992: 60-61).

fera en *El enfermo imaginario*.<sup>8</sup> Así las cosas, la propuesta de entender la acción humana como un mero ajuste objetivo instaura la sospecha de que el *habitus* no sea un principio real de acción, sino más bien el nombre de la espontaneidad de la estructura en cuanto habla en el sujeto. Sin duda, esta sospecha se funda en la sospecha segunda de que existe algo así como la acción humana o, al menos, su posibilidad real.

En segundo lugar, no se pretende esbozar aquí una defensa de Heidegger. Es *vox populi* su militancia en el nacionalsocialismo. Se sostiene que nunca hizo una autocrítica conveniente<sup>9</sup> y que se valió de ciertos conceptos de *Ser y Tiempo* para fundamentar el programa de Hitler.<sup>10</sup> Con todo, la inquietud de este trabajo no radica en la filiación partidaria de Heidegger ni en la posibilidad de derivar el nacionalsocialismo de la ontología fundamental. En el primer caso, algo sabido profusamente; en el segundo caso, algo que no sería posible *saber*. En ambos casos, la inquietud es imposible. No se intenta aquí otra cosa que el análisis de los supuestos que yacen a la base de la lectura de Bourdieu. Estos supuestos traslucen un intento de deslegitimar la validez o potencia de los discursos filosóficos en general y ontológicos en particular, los cuales, sin embargo, no son contradictorios con ciertas tendencias de la teoría social actual y con el trabajo de Bourdieu mismo<sup>11</sup>. Más aún, el análisis heideggeriano de la *Zuhandenheit* (ser a la mano), por ejemplo, puede ser reconocido sin dificultades en el desarrollo que Bourdieu hace de la lógica práctica, carente de un control reflexivo exhaustivo.<sup>12</sup>

Desde un punto de vista más global, la estrategia de lectura bourdiviana resulta del entrecruzamiento de dos puntos de vista centrales: el estructural(ista) y la crítica ideológica, ejemplificados paradigmáticamente en la teoría del campo, por un lado, y en los análisis de lo *völkisch* en los textos heideggerianos y en la *Stimmung* revolucionario-conservadora, por el otro. En menor medida, Bourdieu se vale del modelo psicoanalítico interpretado de modo político, utilizando los conceptos de denegación (que corresponde a la *Verneinung* freudiana)<sup>13</sup> y censura, con lo cual inviste al *habitus* de un cierto hábito inconsciente.

No se intenta aquí deslegitimar la lectura sociológica: es tan necesaria y limitada como cualquier otra. Por el contrario, se pretende mostrar que la reconducción de un texto

<sup>8</sup> Bourdieu (1975: 145, n. 154): “[...] ella [la posición] no es nunca tan total ni totalmente invisible como en el caso de que a cada posición le corresponde el *habitus* adecuado, es decir, dispuesto y apto para producir todos los discursos y solamente aquellos que reclaman el puesto”.

<sup>9</sup> Lyotard (1988).

<sup>10</sup> Farías (1991).

<sup>11</sup> El vocabulario de Bourdieu no tiene un sesgo metodológico, sino más bien ontológico. Cf. la referencia a “unidades reales” como distintas de las establecidas por el análisis genealógico (1987: 81) y, además, la diferencia de estatus ontológico en el paso de las prácticas a la codificación (1987: 79, 86). Cf. (1987: 18) sobre la fascinación de Bourdieu por *Ser y Tiempo*.

<sup>12</sup> Cf. Heidegger (1927: §§15-16); Bourdieu incluye la *Zuhandenheit* dentro del catálogo de los fetiches ideológicos del conservadurismo revolucionario de Heidegger (1975: 142). Cf. Bourdieu, (1987: 18) y (1992: 92): “la idea de una Lógica práctica, una ‘lógica en sí’, sin reflexión consciente o control lógico, es una contradicción en los términos que desafía a la Lógica lógica. La Lógica paradójica es aquella de toda práctica, o más bien del sentido práctico”. Algo no muy distinto –aunque desde un punto de vista hermenéutico– sostiene Lipps, influido en gran medida por Heidegger: “La lógica formal, que examina todo *dictum* en su contenido objetivo, desde un principio se muestra incapaz de estar a la altura de lo que un juicio existencial aspira a proclamar” (1938: 411).

<sup>13</sup> Cf. Hypolite (1954: 859): “Freud empieza por presentar el título *Die Verneinung*. Y me he dado cuenta, descubriéndolo después del doctor Lacan, de que valdría más traducirlo por ‘la denegación’”.

filosófico a sus condiciones de producción es sólo un momento de la lectura, es decir, no 'satura' su sentido. Así pues, la argumentación se estructura en base a cuatro grandes tópicos que se encadenan entre sí. En primer lugar, se objeta que el idiolecto heideggeriano sea una mera construcción que produce el efecto de armonía originaria entre significado y significante (§II). En conexión con esta crítica infratextual, pensada desde el concepto de *habitus* pero aplicada al fin de cuentas a un texto, se afirma a continuación la imposibilidad (o, al menos, la futilidad) de deducir *inmediatamente* lo afirmado en un 'contenido' denegado (§III). Si lo denegado es un contenido interdicto, se trata entonces de determinar a continuación qué relación existe entre la forma y, ya no la denegación, sino la sublimación. Ciertas conexiones entre el concepto de forma y las nociones de expresión e ideología son brevemente discutidas (§IV). Asimismo, se intenta mostrar que los supuestos básicos en lo tocante a las cuestiones de recepción hacen imposible la lectura que el mismo Bourdieu hace de *Ser y Tiempo* (§V). Paralelamente, se construyen en cada apartado ciertos argumentos contrarios a la primacía hermenéutica del *habitus*. Ocuparían éstos provisoriamente el lugar abierto por la crítica del concepto de autor.

**II** Tratar de pensar *OPH* bajo el signo del estructuralismo no es una acusación, sino más bien una filiación ordenadora. El mismo Bourdieu señaló algunos años después de esta obra que se proponía desarrollar un 'estructuralismo genético'. El rótulo de 'estructuralista', con todo, no es en modo alguno claro ni clasificatorio en sí mismo.

Es superfluo definir cada nota del concepto en cuestión, pero no puntualizar dos de ellas –lo suficientemente comunes como para no generar, en principio, grandes discusiones–. La primera nota es, como señala Foucault, que el estructuralismo es un *método* de análisis "no [...] de cosas, de conductas o de su génesis, sino de relaciones que rigen un conjunto de elementos o un conjunto de conductas".<sup>14</sup> Esta caracterización se opone a la de la '*filosofía estructuralista*', "una actividad filosófica, si se admite que el rol de la filosofía es diagnosticar".<sup>15</sup> Uno de los *supuestos* fundamentales de este método –que, como tal, puede ser aplicado en diversas ciencias– es que subraya la primacía de las relaciones por sobre los elementos de un sistema. Las relaciones que confieren significado a los elementos no son relaciones de cualquier clase, sino relaciones de oposición. Cada elemento del sistema no es significativo más que como derivado diferencial de las oposiciones. En segundo lugar, y para que las relaciones de oposición aparezcan como tales, es necesario establecer un corte sincrónico para que el sistema pueda ser individualizado. La unidad del sistema de la *langue*, por ejemplo, aparece en tanto virtualidad en cada acto de *parole*.<sup>16</sup> El sistema está presupuesto como telón de fondo de cada acto singular, pero no está presente bajo la misma forma de temporalidad que cada una de las instancias que hace posibles. Estos dos aspectos están presentes en la reflexión bourdiviana sobre *Ser y Tiempo* en una forma casi dogmática:

<sup>14</sup> Foucault (1967: 3). Cf. Bourdieu y Wacquant (1992: 16).

<sup>15</sup> Foucault (1967: 3). Cursivas más.

<sup>16</sup> Como recuerda Benveniste (1968: 25), Saussure no usó el término 'estructura', sino 'sistema'.

Esta forma elemental de eufemización [*sc.* poner una palabra adecuada en lugar de una censurada] oculta otra, mucho más sutil, que consiste en utilizar una propiedad *esencial* del lenguaje, la primacía de las relaciones sobre los elementos, de la forma sobre la sustancia, de acuerdo con la oposición saussuriana, para ocultar los elementos rechazados insertándolos en una red de relaciones que modifica el *valor* sin modificar la ‘sustancia’.<sup>17</sup>

Puede verse que Bourdieu aplica prolijamente el análisis estructural en su forma cara a la lingüística. He aquí el problema: la extrapolación aporreada de esta matriz para el análisis de un texto. La versión más clara y programática de esta posición es formulada por Hjelmslev, que la considera una *hipótesis* fundante de la lingüística estructural:

El análisis de esta unidad [*sc.* la lengua] permite separar constantemente partes que se condicionan recíprocamente, cada una de las cuales depende de ciertas otras y no sería concebible ni definible sin otras. Ella *reduce* su objeto a una red de dependencias, al considerar los hechos lingüísticos como función unos de otros.<sup>18</sup>

Bourdieu reconoce entonces en un *texto* una propiedad “esencial” del lenguaje. Sin embargo, esta propiedad está asignada al funcionamiento de la lengua como sistema o estructura, aunque no como propiedad significante exclusiva de un régimen textual.

La diferencia de *status* que Bourdieu concede a la hipótesis estructural<sup>19</sup> arroja luz sobre la anterior cita de *OPH*. El nuevo elemento es el esquema de forma y valor, que también aparece en el *Cours*. Según Saussure, una palabra tiene significado en cuanto forma parte de un sistema, siendo el valor un “elemento de la significación”.<sup>20</sup> A su vez, el valor de una palabra se rige por un doble principio de sustitutividad: la posibilidad de ser reemplazada por una cosa desemejante (una idea) o por una cosa semejante (otra palabra). El valor, entonces, depende de la relación que un término mantiene con otro que lo puede sustituir y de la vinculación que se establece entre él y otros que pueden oponérsele.

¿Qué quiere decir Bourdieu con la sugerencia de que cambia “el valor pero no la sustancia?”. Se trata de un “efecto de ocultamiento”, por medio del cual se sigue diciendo lo interdicto, pero de otra *forma*. Las jergas de especialistas logran ‘disfrazar’ un mensaje en una forma que no lo hace reconocible como tal. La idea de que no cambia la sustancia, entonces, pretende describir el fenómeno de alteración de las relaciones que se establecen entre los términos técnicos de un idiolecto filosófico, sin que esta alteración traiga aparejada una modificación del sentido mentado:

Queda claro que la oposición entre *Eigentlichkeit*, la “autenticidad” y *Uneigentlichkeit*, la “inautenticidad”, “modos cardinales del ser-ahí”, como dice Heidegger, alrededor de los cuales, aun desde el punto de vista de las lecturas más estrictamente internas, se organiza

<sup>17</sup> Bourdieu (1975: 47-48). La primera cursiva no aparece en el original.

<sup>18</sup> Citado por Benveniste (1968: 29). Cursivas más.

<sup>19</sup> En la primera parte del *Cours*, de Saussure (1916: 116-117, cap.1, §2) distingue la *langue* del *langage*. Si Bourdieu asume que ‘propiedad esencial del lenguaje’ equivale a ‘propiedad esencial de la lengua’ debe admitir dos supuestos que yacen en la base de esta distinción: a) que la lengua es igual al lenguaje menos el habla; b) que “... la lengua, así definida, es un sistema libre, organizable a capricho, que depende únicamente de un principio racional”.

<sup>20</sup> Saussure (1916: 162, II parte, cap. IV, §2).

toda la obra, *no es sino una forma particular y particularmente sutil de la oposición común entre la "élite" y las "masas"*.<sup>21</sup>

Una vez más, Bourdieu parece aquí seguir a Saussure en sus cavilaciones. Si se piensa que el valor es la propiedad de una palabra para representar una idea, razona el autor del *Cours*, entonces no existe diferencia alguna entre el valor y la significación. Pero si éste es un elemento de la significación, entonces se halla en algún sentido en una relación de posterioridad lógica respecto de ella. En otras palabras, es posible pensar que, *de dicto* y con posterioridad *lógica*, el valor se acopla a la identidad significativa –ya devenida de oposiciones– como resultado diferencial de segundo grado respecto de la significación. Este segundo grado no resultaría de la oposición de un elemento con cada uno de los demás, sino de este mismo elemento ya constituido diferencialmente en su relación y relacionado en segunda instancia con otros valores.

Sin embargo, Bourdieu parece sugerir que el valor opera paralelamente como una dimensión agregada con *otra clase* de posterioridad a una significación ya dada. Una vez advertido estratégicamente lo que se intenta denegar, es decir, una significación política traducida en cierta oposición, sólo se trata de darle otro valor por medio de su emplazamiento en *otra* cadena de significantes. Ahora bien, ¿es posible asumir que alguna significación sea sustancial respecto de una forma de alguna otra manera que no sea la transformación de la prioridad *lógica* de la significación –respecto del valor– en prioridad *temporal*?

La distinción ‘de razón’ entre valor y significación parece transformarse en una distinción ‘real’. Este supuesto funciona, adaptado y transfigurado, en un nivel explícito y otro implícito. En primer lugar, al extenderse el modelo de análisis de la *langue* a los *textos* filosóficos, la operación bourdiviana se transforma en la mera determinación del sentido de algunas palabras-fetiché. Decir que Heidegger opera con eufemizaciones de ciertas palabras es sólo hallar un efecto de valor, pero en modo alguno una estrategia. Una estrategia en su sentido más apropiado en este contexto es un proyecto expresivo y significativo. El resultado de ella es un texto, es decir, una unidad que emplaza palabras y sintagmas y, al emplazarlos, les confiere un sentido que no se reduce a los juegos de palabras. La potencia referencial y significativa de un texto no se halla en una sumatoria de proposiciones y, menos aún, de palabras. Es por ello que la lectura de las eufemizaciones heideggerianas es una lectura infraestratégica.

Situarse en el nivel de efectos de valor presupone, por tanto, que en principio el sentido del texto es despreciable en tanto economía global de significación. Bourdieu llega a este punto de vista introduciendo las ideas de eufemización, y censura o represión, que dependen de las ideas freudianas de *Verdrängung* (represión) y *Verneinung* (negación = *dene-gación*). En ambos casos, se trata de un *contenido* o de una representación reprimidos. Así aplicado, el modelo de Freud provee un marco atómico de génesis infratextual del sentido (cf. §III). Sin embargo –todavía en los prolegómenos de un examen de los conceptos freudianos–, el señalamiento de palabras-fetiché o eufemizaciones puede explicarse como operación derivada del estructuralismo en cuanto éstas son comprendidas, básicamente, como juegos de *oposiciones*. Bourdieu apunta varios ejemplos: ser-entes, auténtico-inau-

<sup>21</sup> Bourdieu (1975: 49). Cursivas mfas.

téntico, ontológico-antropológico. Pero es en el caso de una oposición fundamental de *Ser y Tiempo*, donde el análisis *pretende* tener una validez 'interna' al texto:

Todos los recursos potenciales de la lengua son movilizados para provocar la impresión de que existe un lazo necesario entre todos los *significantes* y que la relación entre los *significantes* y los *significados* sólo se establece por la mediación del sistema de conceptos filosóficos designado a través de *palabras* 'técnicas' de la jerga especial, formas ennoblecidas de *palabras* comunes [...] pero empleadas con un ligero desplazamiento, destinado a marcar un desvío alegórico (ontológico, metafísico, etc.), neologismos forjados de nuevo para constituir distinciones supuestamente impensadas y para producir el sentimiento de superación radical (*existencial* y *existenciario*; temporal, *zeitlich*, y temporal [= 'temporario' trad. Gaos], *temporal*, oposición que por otra parte no tiene ningún papel efectivo en *Sein und Zeit*).<sup>22</sup>

El segundo aspecto fundamental, que no aparece explícitamente en *OHP* y que por ello se formula a título de hipótesis explicativa de lo ya dicho, es la extrapolación del modelo estructural ya no al análisis del un texto, sino a la teoría del campo. La hipótesis de homología entre el sistema de la *langue* y el campo intelectual intenta también dar cuenta de la homología entre este último y el campo político.<sup>23</sup> Por explicarse esta identidad de estructura apenas en términos de un "parecido en la diferencia",<sup>24</sup> la mencionada homologación parece disolver, por momentos, la especificidad del campo intelectual.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Bourdieu (1975: 46; las cursivas de las palabras en castellano me pertenecen). En *Ser y Tiempo*, la oposición entre temporario y temporal cumple una función discursiva y argumentativa fundamental. En primer lugar, 'temporal' (*zeitlich*) es un modo de designar la concepción filosófica y prefilosófica del tiempo que, de acuerdo con Heidegger, queda encerrada –de Aristóteles a Hegel– en el pensamiento de una temporalidad 'natural' [Heidegger (1927e: §82, 461-466). Cf. especialmente p. 465, n. 1]: la temporalidad de la naturaleza se corresponde conceptualmente con la famosa definición aristotélica del tiempo como número del movimiento en el libro IV de la *Física*. A diferencia de esta concepción, Heidegger señala tres estratos que, en el siguiente orden, están fundamentados por su sucesor: Intratemporalidad (*Innerzeitigkeit*), Historicidad (*Geschichtlichkeit*) y Temporalidad (*Zeitlichkeit*). Ya la Intratemporalidad misma se distingue del tiempo de la naturaleza en cuanto se constituye en una unidad que le adviene por la cura (*Sorge*: Heidegger [1927e: §40, 210-211]). Sin embargo, la *Sorge* no provee para Heidegger el horizonte acabado para la explicitación más fundamental del *Dasein*: aquella que se realiza en términos de la Temporalidad. Por ser inherente a la cotidianidad del *Dasein*, "la representación vulgar del tiempo tiene sus derechos naturales" [Heidegger (1927e: §81, 459)], pero no puede dar cuenta de la constitución del existente humano y es el producto de una nivelación del tiempo originario. En otras palabras, es posible explicar la unidad de la *Sorge* y la representación del tiempo como conjunto de 'ahoras' a partir de la Temporalidad en su sentido pleno, pero no a la inversa. Por otra parte, la concepción 'vulgar' del tiempo no es suficiente para trazar una distinción entre el ser del *Dasein*, la existencia (*Eksistenz*) y el ser de las cosas, el 'ser ante los ojos' (*Vorhandenheit*). De modo que aunque no se esté de acuerdo en principio con ella, o bien se pueda hacer objeciones 'internas' a la teoría heideggeriana de la temporalidad, es incorrecto a todas luces afirmar que la distinción entre *zeitlich* y *temporal* no cumple función alguna en *Ser y Tiempo*. Este desliz de la lectura 'interna' puede ser relacionado, entonces, con el punto de partida infratextual y estructural que impera en *OHP*.

<sup>23</sup> Desde el punto de vista de esta hipótesis –que sólo tiene valor heurístico– el sistema de distinciones (diferencias) que da lugar al capital cultural (significación) no sería otra cosa que un sistema de producción de valor.

<sup>24</sup> Bourdieu (1987: 143 y ss.).

<sup>25</sup> Bourdieu (1975: 76): "[...] los profesores del filosofía tienen tan profundamente interiorizada la definición que excluye de la filosofía cualquier referencia abierta a la política, que llegaron a olvidar que toda filosofía es política *de punta a punta*" (cursiva agregada); Cf. además 1975: 112, n. 109; 113. Esta no especificidad se basa en el régimen de funcionamiento del campo, *pero no del texto*.

La influencia del modelo saussuriano-estructural(ista) se manifiesta en el hecho de que el texto puede remitirse a la *posición* del autor –aunque no exclusivamente a su conciencia. Esta posición se define por el lugar que él ocupa en el campo, y este lugar sólo es concebible en función del campo *in toto* y de las *oposiciones* que distinguen a cada posición respecto de las demás. Es así que la posibilidad real de un texto y de su sentido advienen de la localización de la posición de su autor y de otros autores en el campo. El sentido de un texto, el contenido de verdad en términos de Adorno, se *descifra* aquí por remisión a la posición: se comprende por la ‘negativa relacional’ dentro de un campo. El autor como ‘negativa relacional’ es un *constructo* que expresa el sistema de las diferencias con los otros autores del campo.

Las condiciones objetivas en que un operador práctico se desempeña en un campo son necesarias y suficientes para explicar el sentido de un texto, porque éste sólo es considerado desde el punto de vista del capital simbólico, es decir, como instrumento de reproducción de las condiciones del operador práctico. De modo que el régimen significativo del texto se deriva de las posibilidades prácticas de su autor en el campo. Ahora bien, si no se introduce en este punto la recepción de la obra, la elucidación de su sentido no puede ser más que unilateral. Dar cuenta del sentido de una obra no sólo implica explicar las condiciones objetivas en las que fue posible o asignarle un correlato unívoco o un ‘querer decir’ manifiesto o no. A diferencia del *habitus* y el campo como formas puras de historicidad ‘condicionada’, el momento de la efectualidad constituye la historicidad ‘condicionante’. Las lecturas hacen del sentido algo por principio múltiple.

Que la ‘verdad’ de un texto resida, por ende, *sólo* en las condiciones objetivas es discutible. En la medida en que se concibe el sentido como un conjunto de efectos históricos, la posición del *autor* no puede ‘saturarlo’. Dicha posición es, más bien, un componente del proceso ‘diacrónico’ en el cual el sentido se constituye, diría Deleuze, como acontecimiento. Las condiciones objetivas que hacen posible un texto y la posición del autor en el campo sólo permiten descifrar el comienzo de la historia del sentido.

Desde este punto de vista es posible interpretar la idea adorniana de que el autor es un momento de la obra: un trabajo de dar formas. Formas que luego no le pertenecen ni corresponden al círculo de su soberanía. Es imposible –o al menos simplista– ‘deducir’ una obra de (la figura ‘política’ de) un autor o, mejor dicho, derivar analíticamente el sentido de una obra a partir de la posición de su autor. La síntesis que Bourdieu opera entre los conceptos de obra y autor es posible sólo a partir de los supuestos básicos de la homología del campo intelectual con el sistema de la *langue*: oposiciones diferencialmente significativas y sincronía, es decir, una temporalidad virtual que no exhibe efectos históricos.

Es por eso que, según Bourdieu, se puede dar cuenta de la *obra* de Heidegger si se recuperan las leyes de transformación del *habitus* del cual ella es producto.<sup>26</sup> La obra de Heidegger en tanto transfiguración de “la necesidad política en necesidad filosófica”<sup>27</sup> se reduce a una pura historicidad ‘condicionada’, en cuanto es sujeta sincronicamente al campo. Aun cuando Bourdieu no pueda sino leer *Ser y Tiempo* desde una distancia temporal, no reconoce que su propia lectura es un efecto de la dimensión ‘condicionante’ del texto. Reconducir la obra *simpliciter* al momento de su génesis implica, en cualquier caso,

<sup>26</sup> Bourdieu (1975: 137).

<sup>27</sup> Bourdieu (1975: 137).



desconocer otros sentidos que, en virtud del carácter diacrónico de la efectualidad textual, ya forman parte de su significado y están, por así decirlo, *co-mentados* aunque no expuestos en la mencionada reconducción a la génesis.

Así pues, el lugar del campo explicaría a la vez la producción del intelectual *qua* sujeto y del sentido *qua* propiedad del objeto-texto. Sin embargo, los medios de producción de sentido –el conjunto de oposiciones generativas– no pertenecen a sujeto alguno: “Estas oposiciones –y los problemas correspondientes– no son propiedad de los ideólogos conservadores, sino producto de las oposiciones constitutivas de la estructura del campo”.<sup>28</sup> Este punto de vista condena al sentido a ser una variable derivada del campo: la lógica de efectos imprevisibles de un producción simbólica cae en la armonía preestablecida de los instrumentos de lucha en el interior de un campo. En otras palabras, no existe una lógica de efectos imprevisibles. Las características del proceso de aprestamiento operativo de los discursos serán, por ende, el próximo objeto de análisis.

**III** La temporalidad que impone el modelo de la *langue* sujeta el texto a su mero ser acontecimiento, diría Ricœur, sin alumbrar la posibilidad de pensar ese acontecimiento como siendo excedido por su sentido. En otras palabras, la lectura de Bourdieu desconoce el carácter textual de su objeto al no asignarle al destino de su sentido otra posibilidad que no sea el presente de su operatividad práctica. En este contexto, la apelación a conceptos freudianos –básicamente ‘denegación’, ‘represión’ y ‘sublimación’– no aporta en principio una mayor claridad o inteligibilidad.

La dificultad que introducen estos conceptos en el trabajo de Bourdieu no está presente en Freud, debido a que su utilización como conceptos operativos se refiere al discurso de un sujeto *hablante*. En términos de Bourdieu, existe una suerte de transacción, una interacción dialéctica entre el interés expresivo y la censura impuesta por el campo. Sin embargo, las condiciones de significación de un discurso emitido por el paciente frente a su analista no son equivalentes a las de una obra. Le es lícito a Bourdieu derivar analíticamente la potencia expresiva de la obra del *habitus* de su autor, sólo porque previamente establece de modo sintético que una posición en el campo intelectual genera una *disposición*, es decir, un *habitus*, y porque hace de los ‘elementos’ de la reflexión (oposiciones generativas) una materia prima significativa inmanente al campo intelectual.

Ahora bien, cuando Freud interpreta una denegación como “contenido de representación o de pensamiento reprimido [que] puede irrumpir en la conciencia a condición de que se deje *negar*”,<sup>29</sup> presupone de entrada, a título metodológico al menos, que la vida en cuanto es relatada por un paciente adquiere un *carácter* textual. Si un contenido reprimido es susceptible de ser interpretado como denegación, no es por otra razón que no sea la posibilidad de inscribir ese contenido en el relato de las vivencias del paciente o, desde el punto de vista del analista, en una cadena de asociaciones que se genera a partir de la represión primitiva de la representación de una pulsión y sus ramificaciones psíquicas.<sup>30</sup> La vida de un sujeto en cuanto relatada adquiere un valor textual, puesto que en el desarrollo

<sup>28</sup>Bourdieu (1975: 98).

<sup>29</sup> Freud (1925: 253).

<sup>30</sup> Freud (1915a: 2.054).

de su narración aparecen indeterminaciones, lagunas, inconsistencias entre los deseos del personaje y sus logros, contradicciones entre sus intenciones y lo que 'realmente hace': aspectos que, en el transcurso del análisis, permiten que el yo llegue a estar –dice Freud– donde estaba el ello. La noesis interpretativa tiene como correlato un noema que, en algún sentido, tiene un estatuto textual.

De un modo u otro puede verse, entonces, que Freud presupone hermenéuticamente la categoría de texto a la hora de interpretar una denegación. En el caso de Bourdieu, por el contrario, a pesar de que el texto está dado en cuanto tal, la interpretación depende exclusivamente del interés expresivo en tanto pulsión que intenta apropiarse de alguna clase de capital, ya sea material o simbólico, en el interior del campo. El resultado de las transacciones en el interior del campo, como se señaló más arriba, es el *habitus*.

La extraña combinación hermenéutica que tiene lugar en *OPH* es la conjunción de la idea freudiana de asignar un carácter textual a la vida de un sujeto con la idea de que este texto (el *habitus*) puede explicar un texto en el sentido usual del término, es decir, un escrito. El *habitus* se erige en fundamento explicativo de un texto escrito (*OPH*) que, en realidad, no es el objeto de análisis, en la medida en que su sentido es siempre remitido al 'texto' de la vida de Heidegger. En otras palabras, Bourdieu no asume como una *operación* hermenéutica propia lo que en la teoría literaria se consideraría la fusión de las categorías de narrador y autor. En cambio, cree necesario "abandonar la oposición entre la lectura política y la lectura filosófica, para someter a los escritos fundamentalmente definidos por su *ambigüedad* a una *lectura doble*, política y filosófica a la vez. Una lectura desdoblada nada puede contra un discurso doble que extrae toda su fuerza de su duplicidad".<sup>31</sup> La necesidad política se transfigura en necesidad filosófica en el interior del campo. La vida de Heidegger *implica* el sentido de su obra. De esta manera, no es casual que Bourdieu interprete el régimen textual de *Ser y Tiempo* en términos psicoanalíticos, aun cuando el texto al cual se reconducen los análisis puntuales no es, por supuesto, *Ser y Tiempo*.

Heidegger operaría, de este modo, una denegación del sentido primero de las palabras, de un modo tal que el sentido segundo, 'técnico', pasa a primer plano sin que se haga una descarga efectiva del sentido mentado en el uso común:

La puesta en forma hace que sea a la vez justo e injustificado reducir la *denegación* a lo que ella deniega, al fantasma social que está en su origen. El hecho de que esta '*Aufhebung*' del rechazo, como dice Freud, de una palabra hegeliana, niegue y conserve a la vez el rechazo y también lo rechazado, le permite acumular todos los beneficios: el beneficio de decir y el beneficio de desmentir lo que se dice por la manera de decirlo.<sup>32</sup>

Como se señaló más arriba, la denegación de *una* idea o de *un* contenido presupone en cuanto condición de inteligibilidad del analista algo así como el texto de la vida del paciente. Según Freud, lo reprimido aparece en la denegación, pero esta aparición no implica que el paciente reconozca su represión, sino sólo que tome noticia de ella. Los fenómenos de denegación son siempre resultados dialógicos: "Usted pregunta quién puede ser la

<sup>31</sup> Bourdieu (1975: 113).

<sup>32</sup> Bourdieu (1975: 48).

persona del sueño. Mi madre *no es*. Nosotros rectificamos: Entonces *es* su madre. Nos tomamos la libertad, para interpretar, de prescindir de la [de]negación y extraer el contenido puro de la ocurrencia".<sup>33</sup> Esta estructura dialógica constitutiva de la denegación podría ser interpretada, entonces, como su fundamento inductivo o 'causal'. Pero, ¿cómo es posible saber si es la pregunta del analista la que genera, por anticipación del paciente, el contenido denegado? El paciente podría ser inducido por la habitualidad hermenéutica del psicoanálisis –en la cual la referencia a la familia es central– a representarse a su madre. Este juego especular genera en principio una indeterminación en lo relativo a las razones por las cuales la representación de la madre es (de)negada.

¿Por qué afirma el paciente no haber pensado en su madre? ¿Porque deniega una representación que sólo puede aparecer de ese modo en la conciencia o porque anticipa una habitualidad hermenéutica de la práctica psicoanalítica? Esta indeterminación 'lógica' no es, por supuesto, un obstáculo al análisis porque puede ser resuelta contextualmente, ya sea en una continuación del diálogo, ya sea en una remisión del contenido por parte del analista al 'texto' de la vida del paciente.<sup>34</sup> De modo tal que la denegación del paciente no puede ser pensada sin más como una garantía de la aparición de lo reprimido si no se la refiere a la estructura dialógica y a la 'intriga' del análisis. La hermenéutica de la denegación es precisamente eso: una estrategia hermenéutica que, privada de un contexto de referencia, resulta ser la mera deducción de un contenido por el simple hecho de que éste aparece bajo la forma de la negación.

La posición bourdiviana acerca de la denegación da a entender que descifrar una denegación es una *operación* hermenéutica, pero también que el único resultado posible de esa operación es la inferencia del contenido negado. Ahora bien, si una operación hermenéutica tiene un único resultado posible, entonces no se trata de una actividad interpretativa, ya que el sentido está dado de antemano y no resulta de la interacción del texto y la interpretación. La denegación es un signo con un único significado, una cifra que se descifra objetivamente. Sin embargo, esta licencia objetiva para deducir lo contrario de lo denegado no parece tener fundamentos tan 'objetivos', sino que más bien se presenta como un procedimiento mecánico abstraído de cualquier contexto de operación. En efecto, Freud reconduce la forma lógica negativa del juicio a una instancia que la hace posible y que, además, la explica en cuanto forma derivada de una expulsión de algo del interior del sujeto (juicio de atribución) y de la imposibilidad de reencontrar un objeto (juicio de existencia).<sup>35</sup> Pero, como han señalado Hyppolite y Lacan, la retrospectión es 'mítica' y no genética.<sup>36</sup> La negación surge antes de cualquier formalización lógica como forma simbólica u operación que permite utilizar contenidos reprimidos sin reconocerlos como tales, o bien reconociéndolos sólo 'intelectualmente'.

De modo que, si se acepta el juicio de los distinguidos intérpretes de Freud, la reduc-

<sup>33</sup> Freud (1925: 253). Nótese que la observación "[...] nos tomamos la libertad" indica la existencia de un grado de indeterminación en la inferencia.

<sup>34</sup> Cf. Freud (1925: 253). En el ejemplo del neurótico obsesivo, Freud resuelve la indeterminación de la denegación por medio de su remisión al 'texto' de la vida del paciente, que él mismo ya interpreta con categorías psicoanalíticas. Es probable que el "neurótico obsesivo que ya ha sido iniciado en la inteligencia de sus síntomas" desestime "el sentido correcto de una nueva representación obsesiva".

<sup>35</sup> Cf. Freud (1925: 254-256).

<sup>36</sup> Hyppolite (1954: 361s.); Lacan (1954b: 367). Cf. Hyppolite (1954: 363)

ción 'objetiva' de las denegaciones heideggerianas requiere *ex hipotesi* del 'mito' de la introyección-expulsión dado en el origen para todo juicio con la forma negativa. La denegación en cuanto concepto intenta dar cuenta de la negación en cuanto *acto*, más que en cuanto forma lógica. Se trata, entonces, de un concepto operativo de la interpretación de los 'textos' vitales, pero no de los textos escritos. Y esto puede verse, según Lacan, en la pregunta estereotipada del analista –aquella cuya respuesta es indecible fuera de un *contexto*– que señala el momento privilegiado de la resistencia, a saber, el momento que muestra “*quién habla y a quién: [...] una sola y misma pregunta*”.<sup>37</sup>

En este punto es posible retomar la crítica de la identificación del 'autor' y el texto. Se ha visto que la teoría del campo hacía del sentido algo derivable de la posición del autor (§II). También se señaló en este mismo apartado que Bourdieu no reconoce como *construcción* hermenéutica, es decir, como estrategia, la remisión de las condiciones de significación del texto al *habitus* del autor. Pero de eso es precisamente de lo que se trata: de condiciones de significación. Aun suponiendo que la 'voz' del texto sea, como en el caso del análisis, la voz del Otro, no es por ello lícito suspender la legitimidad del texto como unidad múltiple de sentido para referirla a su autor como instancia 'sustancial' o última instancia. Desde el punto de vista de la crítica literaria, de la sociología de la cultura o de la historia de la filosofía; si se quiere, desde el punto de vista de la filosofía, el autor o el *habitus* no pueden sino tener también el estatuto de un *constructo*, el modo de ser de una instancia a la cual *se* remiten los enunciados. El autor no es un dato empírico, un *factum brutum*, sino una entidad que, en cuanto objeto, aparece como 'titular' de un conjunto de enunciados que *se* le asignan, y, en cuanto sujeto, como resultado de un conjunto de prácticas que lo han constituido y persisten en esa constitución.

El viejo Platón afirma en el *Fedro* que la escritura no es un *phármakon* para la memoria, sino para el recuerdo. La gran paradoja de lo escrito es que mismo momento en que el 'sujeto' produce –o creer que produce– sentido en la práctica de la escritura, precisamente allí es cuando ese sentido deja de pertenecerle. El platonismo de Bourdieu reside en el postulado según el cual el sentido de un texto tiene su 'verdad' en la operatividad práctica que le representa a su autor. A diferencia de Platón, Bourdieu no cree que el alma es el lugar de toda verdad posible; pero su análisis parece conducir a la imposibilidad de *leer* un texto a la luz de sus estructuras y de las voces que en él hablan, si no se supone un 'alma' responsable de esos dichos. En este sentido, se ha señalado que las oposiciones pertenecen al campo, que no hay sujeto que cree *ex nihilo* 'materiales expresivos' (oposiciones generativas). Además se advertirá que la denegación requiere, para ser efectiva, del desconocimiento de otros miembros del campo. Si a todo sujeto preexiste desde siempre un lenguaje del cual él no es demiurgo, parece extraño considerar al autor como una mediación *sustancial* entre una masa lingüística y una obra. Toda obra es, en el mismo momento en que es leída, sentido *para otro*. Escribir es enajenarse para nunca volver a encontrarse, así como interpretar es ya perder en el sentido el querer decir –si lo hubiera– del autor.

<sup>37</sup> Lacan (1954a: 359).

**IV** De acuerdo con el anterior análisis, resulta relativamente claro por qué razón no es lícito deducir sin más lo contrario del contenido denegado cuando se trata de un análisis textual. En este punto, la relación que se establece entre la denegación y la sublimación puede verse bajo otra luz. Al analizar el sesgo estructuralista del texto de Bourdieu en §II, se citó allí un pasaje que afirma que la oposición básica entre autenticidad-inautenticidad “no es sino una forma particular y particularmente sutil de la oposición común entre la ‘élite’ y las ‘masas’”. Según Bourdieu, las denegaciones producen una ‘puesta en forma’, una ‘sublimación’. Al denegar el sentido primero de las palabras, Heidegger produciría la ilusión de decir algo distinto de aquello que se sublima, cuando en realidad sólo opera una modificación en el modo de decirlo.<sup>38</sup>

La creación de un sistema en que se produce el efecto de parentesco tanto del significado como del significante es el índice básico de la puesta en forma del contenido interdicto. El fenómeno que aquí tiene lugar es la construcción de un sistema connotativo que tiene “el beneficio de decir y el beneficio de desmentir lo que se dice por la manera de decirlo”.<sup>39</sup> ‘Sublimación’ significa aquí, entonces, retraducción ‘sublime’ de lo interdicto. En este sentido, tiene relación con el concepto en su uso psicoanalítico, según el cual, por ejemplo, ‘los artistas’ canalizan ciertas cargas de energía libidinal en la construcción de una obra que es aceptada socialmente. Sublimar es adjudicar a la pulsión otro destino de aquel en el cual ésta se realizaría.

El proceso de sublimación no está a salvo, con todo, de la aparición no intencionada de lo interdicto. Apelando a este principio, Bourdieu menciona las “connotaciones administrativas” heideggerianas que Adorno descifra en su libro *Jerga de la autenticidad*. El problema de la exportación –vía traducción– de obras culturales, piensa Bourdieu, es que se eliminan todas las connotaciones que sólo un hablante del mismo idioma en que la obra está escrita puede detectar. Sin embargo, toda lectura implica una reconfiguración connotativa porque sitúa a la obra en cuestión en un sistema significante frente al cual ella es definida como aquello que se ha de interpretar. La reconstrucción de un marco connotativo –cualquiera sea– no puede saturar el sentido de una obra desde el momento en que se trata de una reconstrucción, es decir, de una interpretación. Esta interpretación no es otra cosa que un dispositivo que pretende situarla en un contexto. (Parece ser, incluso, que cuanto menos exhibe una lectura su carácter estratégico, mayor pretensión de objetividad comporta, es decir, menos dispuesta está a aceptar que es una interpretación.) Por otra parte, en cuanto opera en un modo exclusivamente sincrónico, esta clase de interpretación excluye por principio la efectualidad temporal de la obra, aunque su condición de posibilidad sea la existencia de una distancia temporal sin la cual la reconstrucción no sería posible. Una reconstrucción en términos sincrónicos –*qua* proceso– ya introdujo en la sincronía –*qua* producto hermenéutico interpretante– una perspectiva significante necesariamente

<sup>38</sup> Funciona aquí, sin lugar a dudas, la distinción entre forma y contenido, las cuales, sin embargo, resultan más tarde inescindibles: Bourdieu (1975: 154). Cf. (1975: 64): el aristocratismo universitario “se expresa en la puesta en forma y en las puestas en guardia contra toda clase de ‘reduccionismo’, es decir, contra toda destrucción de la forma que apunte a *conducir el discurso a su más simple expresión* y, a partir de ahí, a los determinantes sociales de su producción”. Tal vez esta idea de mínima expresión sea correlativa con la de ‘contenido’ denegado. Pero, ¿qué es un contenido?

<sup>39</sup> Bourdieu (1975: 49).

te *distinta* de aquella en la cual la obra se generó. Por tanto, si bien algunas dimensiones connotativas se pierden en las traducciones, sería incorrecto pretender que la así llamada verdad objetiva del texto heideggeriano sea algo más que una reconstrucción retrospectiva *referida* a estado de cosas histórico y a una determinada situación cultural.

Si el régimen connotativo de un texto sólo puede ser advertido tras habérselo situado en un determinado sistema significante, diferente por principio del original, de ello se sigue que su inserción en un sistema en el cual no surgió no produce sino diversas condiciones de variación de la productividad hermenéutica. Es así que el sentido de una obra no está dado exclusivamente en las condiciones de su génesis. Desde este punto de vista, la sublimación parece ser sólo una categoría hermenéutica secundaria (depende necesariamente de la categoría de autor) y sincrónica (depende de la construcción retrospectiva del sistema connotativo *contemporáneo* al texto).

Hasta aquí parecen estar en juego dos sentidos distintos de la sublimación: desvío de la energía hacia lo aceptado socialmente y alquimia filosófica que oculta oposiciones sociales. En función del segundo sentido es comprensible que se establecieran ciertas conexiones con el problema de las connotaciones subterráneas. Pero resta determinar o elucidar la función del primer sentido de sublimación. En este contexto, es muy extraño que Bourdieu cite a Adorno, ya que el filósofo alemán criticó en reiteradas ocasiones la idea de que el arte pueda deducirse inmediatamente del destino *derivado* de un instinto o pulsión. Aunque se refieran a las actividades artísticas, los argumentos que aparecen en la *Teoría estética* y *Minima moralia* son relevantes. Su importancia reside en que la clave de lectura de Adorno es el concepto de forma. En la *OPH*, el problema se plantea precisamente en términos de la ecuación entre puesta en forma y sublimación. Por consiguiente, se adopta aquí la hipótesis que las críticas de Adorno al concepto de sublimación en estética se aplican al presente tema.<sup>40</sup>

En la *Teoría estética*, el planteo crítico básico relativo al psicoanálisis se centra en la inespecificidad de su análisis del arte en la medida en que conduce la fuerza libidinal a la génesis, haciendo de la forma una dimensión casi indiferente: "Para ella [*sc.* la teoría psicoanalítica] las obras de arte son esencialmente proyecciones del inconsciente, de aquellas pulsiones que las han producido, y olvida las categorías de la hermenéutica de la materia [...]".<sup>41</sup> Haciendo uso de un argumento similar al de Sartre sobre Valéry, Adorno afirma que adjudicar a Baudelaire un complejo materno –como hace Laforgue– no permite elucidar la dimensión formal de *Les fleurs du mal* ni, menos aún, zanjar la cuestión de si esta obra podría haber sido escrita en estado de salud.

En el proceso de producción artística –dice Adorno–, los movimientos del inconsciente aportan impulso y material, pero entre otros muchos impulsos y materiales. Penetran en la obra de arte a través de la mediación de la ley de la forma; el sujeto mismo que realiza la obra no es otra cosa que un intermediario.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Cf. al respecto la propuesta de Eco (1990: 213-214) para considerar la recepción filosófica en los mismos términos que la recepción literaria, en virtud de una reducción de la filosofía –en cuanto discurso– al 'grado cero' del relato.

<sup>41</sup> Adorno (1970: 18).

<sup>42</sup> Adorno (1970: 20).

Si ha de ser productivo para el análisis de una obra de arte o –desde el punto de vista de este trabajo– de un texto de filosofía, el concepto de sublimación tiene que ser aplicado a una dimensión específica de esta clase de producciones culturales. La configuración peculiar que adquiere en ellas la energía psíquica se halla en la forma. Desde este punto de vista, el “sujeto” que realiza la obra es sólo “un intermediario”: el autor no es una categoría sustancial, sino un polo de asignación de enunciados que –en relación con el texto– tiene un estatuto derivado, precisamente por derivarse *qua* momento del mencionado proceso de asignación.

Ahora bien, si la forma es el lugar de la especificidad y si –desde este punto de vista– el sujeto-autor es sólo un momento derivado, entonces lo que pierde la especificidad es la categoría de sublimación. Toda producción cultural es sublimatoria. En todo documento de cultura se halla ínsito el signo de una satisfacción no realizada. Es por eso que Adorno dice claramente, al referirse a las imágenes estéticas, que “la sociedad es inmanente a su contenido de verdad”.<sup>43</sup> El *contenido* de verdad aparece en las obras de arte en cuanto trabajo social, pero no aparece de modo inmediato. Aunque “la forma, que penetra el contenido, es ella misma contenido sedimentado”,<sup>44</sup> “la forma contradice la concepción de la obra de arte como algo inmediato”.<sup>45</sup> De igual modo, quien se encuentra ante la arquitectura imponente de la *Ética* de Spinoza, o bien frente al sistema hegeliano o a los aforismos de Nietzsche, no sólo se topa con diversos ‘contenidos doctrinarios’, sino también –y principalmente– con diversas formas. La forma de un texto filosófico también da a conocer algo.

La sublimación, pues, no produce mecánicamente una forma apropiada para un contenido en general, ni para un contenido interdicto. Si se parte de la categoría de forma, por otra parte, no es posible afirmar –con Bourdieu– que ella constituya *inmediatamente* un mero ‘decir de otro modo’ cierta oposición de clase. Valerse de los conceptos de denegación y sublimación a nivel infratextual, permite *deducir* un ‘contenido’ a partir de la forma –‘lógica’, y no textual– que lo niega; comenzar el análisis por el concepto de forma, por el contrario, hace de la sublimación un fenómeno omnipresente que impide cualquier clase de conclusión inmediata.

Si el ‘contenido de verdad’ es entonces social e irrumpe bajo la forma de la historicidad tanto en el arte como en la filosofía, siempre será posible descifrar en las obras –diría Hegel– “el aparecer sensible de la idea” o “el tiempo aprehendido en pensamientos” respectivamente. En lo que hace a la forma, no obstante, no parece suficiente concebirla como el resultado de una pulsión expresiva que es limitada por la presión de la censura de un campo. Sin embargo, el proyecto bourdiviano de una crítica ideológica de la filosofía del conservadurismo revolucionario requiere de este supuesto. Bourdieu reconoce la ideología en el *locus* mismo de la forma. Poner en forma es *denegar* y *transformar* un contenido para que, en cuanto desconocido, pueda ejercer una violencia simbólica. La violencia simbólica resulta ser la transformación de una oposición social en una oposición filosófica.

De este modo, la ambigüedad estructural de la filosofía heideggeriana, afirma Bourdieu, es perversa porque es ideológica:

<sup>43</sup> Adorno (1970: 175).

<sup>44</sup> Adorno (1970: 193).

<sup>45</sup> Adorno (1970: 192).

Una producción ideológica es tanto más lograda cuanto más capaz es de *poner en su lugar* a cualquiera que intente reducirla a su verdad objetiva: lo propio de la ideología dominante es tener la posibilidad de derribar la ciencia de la ideología acusándola de ideología.<sup>46</sup>

Este pasaje merece algunos comentarios. En primer lugar, como afirma Barthes,<sup>47</sup> es un sinsentido hablar en este contexto de una ideología dominante. El concepto de ideología implica, al menos en sus usos habituales, la traducción del fenómeno mismo de la dominación en un registro simbólico. Por consiguiente, no existiría ideología alguna que no sea dominante. En segundo lugar, parece extraño que una ciencia de la ideología sea, por definición, susceptible de ser derrotada en sus pretensiones de validez por un discurso sublimatorio y denegador. El desenmascaramiento de estas dos operaciones no debería ser posible de recibir otra crítica que la de su insuficiencia. De esto se sigue que el problema reside tal vez en la pretensión de que “reducir a la verdad objetiva” –el intento de mostrar las condiciones en que una obra se generó– sea exhibir su verdad o pleno sentido. Este *desideratum* es sólo posible a expensas de la suspensión del juicio en torno al efecto histórico de un texto.

Asimismo, esta mutilación de lo que Gadamer llamaría lo histórico-efectual o la historia de efectos (*Wirkungsgeschichte*) también afecta al concepto de expresión, que, una vez más, Bourdieu asocia con la categoría de autor. Este punto no es lo suficientemente claro. Por un lado, se lee que “lo que rige la expresión, rigiendo al mismo tiempo el acceso a la expresión y a la forma de la expresión, es la estructura misma del campo, y no alguna instancia jurídica especialmente preparada para designar y reprimir la transgresión de una especie de código lingüístico”.<sup>48</sup> Esto es sin duda consistente con la idea de que el campo restringe y permite simultáneamente la emisión de ciertas clases de enunciados. Por consiguiente, habilita, a su vez, una instancia de decodificación apropiada a ellos. Sin embargo, Bourdieu afirma a renglón seguido que los productos simbólicos “deben sus propiedades más específicas a las condiciones sociales de su producción” y, en especial, a la posición del productor (= autor), “que ejerce su autoridad sobre el interés expresivo, sobre la forma y la fuerza de la censura que la sido impuesta, y sobre la competencia que permite satisfacer aquel interés dentro de los límites de estas restricciones”.<sup>49</sup>

El campo rige la expresión, pero a la vez el autor detenta la autoridad del enunciado. La conjunción de los dos puntos de vista podría recibir una doble interpretación. O bien el autor debe ser relegado como categoría explicativa, no del sentido, sino *qua* portador autoconsciente del interés expresivo, o bien debe ser considerado como *constructo* o como momento del texto. Si se acepta la primera opción, entonces no se puede explicar la puesta en forma *exclusivamente* como vehiculización de un interés. De aceptarse la segunda, no puede atribuírsele la autoridad expresiva. *Tertium non datur*: o bien el campo rige la expresión o bien el autor ejerce su autoridad. El *tertium* de Bourdieu reside en el concepto de *habitus*, ajuste perfecto –y por eso sospechoso– entre el sujeto y el campo (cf. §1).

Sin embargo, *el* problema reside en el problemático vínculo entre expresión y recepción:

<sup>46</sup> Bourdieu (1975: 67).

<sup>47</sup> Barthes (1974: 52-53).

<sup>48</sup> Bourdieu (1975: 40-41).

<sup>49</sup> Bourdieu (1975: 41-42).



La relación *dialéctica* que se establece entre el interés expresivo y la censura impide distinguir en el *opus operandum* la forma y el contenido, lo que se dice y la manera de decirlo, y aun *la manera de entenderlo*. Al imponer la puesta en forma, la censura ejercida por la estructura del campo determina la forma [...] y, junto con ello, el contenido, indisoluble de su expresión adecuada, por lo tanto impensable (en sentido estricto) fuera de las formas conocidas y de las normas reconocidas. Ella determina también la forma de la recepción: producir un discurso filosófico dentro de las formas, es decir, revestido del conjunto de signos convenidos (un léxico, una sintaxis, referencias, etc.) en los cuales se reconoce un discurso filosófico, y por los cuales un discurso se hace reconocer como filosófico, es producir un producto que exige ser recibido de acuerdo con las formas, es decir, respetando las formas que se ha dado o, *como se puede ver bien en literatura, en tanto forma*.<sup>50</sup>

Detrás de la tesis de inescindibilidad de forma y contenido, y de la proclama de la necesidad de estrategias de autopresentación de un discurso como discurso filosófico late una afirmación muy fuerte: la forma determina en sentido fuerte la recepción. No es tampoco muy claro aquí lo que deba entenderse por recepción, pero parece evidente que el condicionamiento que lo formal impone implica en algún sentido el desconocimiento de esa forma en cuanto ideológica. Para que un interés expresivo pueda tener curso en un campo en el cual funciona como discurso filosófico, debe adecuar *formalmente* la emisión de un contenido interdicho de un modo tal que ese contenido sea re-desconocido por los intérpretes. He aquí la tesis central de Bourdieu en lo que hace a la recepción, que ofrece no pocos problemas (cf. §V).

¿Cómo entender el concepto de ideología presupuesto detrás de las ideas de denegación y sublimación? Se podría decir en general que corresponde a la agregación de dos de los significados que ofrece Williams: un sistema de creencias característico de un grupo o clase (dominante) y un sistema de ideas ilusorias que puede ser contrastado con el conocimiento verdadero.<sup>51</sup> Desde el punto de vista de Bourdieu, la ideología es la producción y reproducción simbólica de un desconocimiento básico: las oposiciones sociales. Si ese desconocimiento es expuesto como sublimación filosófica que pretende fundar la alienación real en la alienación ontológica, no hace sino consagrar el *status quo*. La 'falsa conciencia' sacraliza una realidad histórica contingente por medio de un movimiento de reconocimiento pasivo en la praxis y re-desconocimiento activo en la teoría.

Con toda verosimilitud, habitan en estas reflexiones los ecos de *La ideología alemana*. "No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia"<sup>52</sup> dice allí Marx y abre de este modo la posibilidad mecanicista, es decir, la pretensión desmesurada de pensar la totalidad sin intuir el particular. Sin embargo, incluso en la vulgata marxista la determinación sólo funciona en cuanto última instancia. Marx mismo afirma que "la producción de las ideas y las representaciones aparece [...] directamente *entrelazada* con la actividad material y el comercio material de los hombres".<sup>53</sup> En el contexto del presente argumento, la característica básica del idealismo es, por el contrario, la asignación de una independencia sustancial al campo de las representaciones. Si

<sup>50</sup> Bourdieu (1975: 42). *Cursivas mías*.

<sup>51</sup> Williams (1977: 71).

<sup>52</sup> Marx (1845: 157).

<sup>53</sup> Marx (1845: 156). *Cursivas mías*.

se trata de superar al idealismo, la palabra 'entrelazada' es correcta para dar cuenta del fenómeno. Si se confiere –por un pase mágico de inversión– independencia causal a la estructura, sólo se llega, por así decirlo, a un idealismo denegado: lo que ahora goza de la sustancialidad y objetividad de lo en sí es la producción material. Denegar el idealismo sería, entonces, permanecer en la creencia de que hay una instancia básica o fundante en sentido fuerte (aunque en este caso no ideal o espiritual) en la cual tiene su origen lo fundado.

He aquí los restos de una pretensión –y no una doctrina– idealista en Marx: “Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí [*sc.* en la observación empírica], como *emanación* directa de su comportamiento material”.<sup>54</sup> Pero es lícito, naturalmente, hacer una lectura divergente en algún sentido de la vulgata. Comparando la perspectiva idealista y la materialista, dice Marx: “Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real [*i. e.*, la producción de bienes necesarios: S. A.], se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia”.<sup>55</sup> Desde el punto de vista de la producción, la conciencia es siempre una conciencia histórica y finita: no es Espíritu. Además, considerando la historicización de este punto de vista (su dialéctica, en términos de Marx), las producciones simbólicas ejercen una relación de determinación sobre la vida real y concreta de los hombres. La superestructura *expresa* la vida material, aunque su régimen de expresión no puede ser, por definición, *unívoco*. Toda expresión, en tanto modo de ser de lo simbólico, debe ser permanentemente reajustada y reinterpretada para que cumpla una función legitimatoria, ya que diversas fuerzas se pueden apropiarse contingentemente de ella. La apropiación contingente de una configuración de orden expresivo o simbólico puede torcer la ‘voluntad’ que le dio origen y enderezarla a otros fines.

La idea de determinación no es más que una hipótesis directriz. Si la expresión o el síntoma es el modo como la determinación se hace efectiva en la metamorfosis de la materia en símbolo, esto no quiere decir que un producto simbólico pueda elucidarse por completo a través de una referencia a su génesis. Uno de los escasos corolarios del concepto de determinación es que la praxis social es condición de posibilidad del arte, la religión, la filosofía. Pero no más que eso. De un modo menos dicotómico: se trata de tres instancias prácticas que están entrelazadas con la producción material y que sólo son distinguibles de ella desde un punto de vista funcional pero no por una cuestión de esencia. Desde este punto de vista, todo fenómeno superestructural es expresión o síntoma.

Si se acepta, como Adorno, que la expresión no es mero desconocimiento, sino visión del conflicto, entonces el carácter de un signo o símbolo no es *en sí* reproductivo. En términos más adornianos, se podría decir que lo simbólico –y en especial el arte auténtico– *puede ser negatividad*. La afirmación de que lo simbólico es expresión no significa, sin embargo, que sea aparición deformada de la verdad de la vida humana –las relaciones de producción– ni que la expresión sea un mero proceso ‘subjetivo’: “Ninguna obra artística puede escapar, en la organización social, a su condición de producto cultural, pero

<sup>54</sup> Marx (1845: 156). Las cursivas me pertenecen.

<sup>55</sup> Marx (1845: 157).

tampoco existe obra alguna que sea más que arte industrial que no haya hecho a la cultura un gesto de repudio –que es lo que la convirtió en obra de arte”.<sup>56</sup> Tanto el arte como la filosofía, y asimismo todo aquello que algunos llamaron ideología o superestructura, es un producto social. Pero no toda expresión es necesariamente reproductiva. No se elucida necesariamente el *sentido* de las ‘expresiones’ por su reconducción genética a condiciones objetivas: hay que analizar las fuerzas que se apropian de los símbolos, hay que considerar las lecturas que sus signos hacen posibles.

**V** Se ha visto que el concepto de denegación tiene una conexión con el de sublimación: lo interdicto aparece –lo reprimido retorna dice Freud– transformado de un modo tal que es irreconocible. Esta clase de producción del desconocimiento es lo que Bourdieu llama ideología. La tesis de inescindibilidad de la forma y contenido permite hallar la ideología en el modo de decir, en la puesta en forma. Asimismo, la forma condiciona la manera de comprender el texto, con lo cual la recepción parece tener una normativa que determina el sentido de las lecturas.

Sin embargo, Bourdieu *es capaz de reconocer* lo ideológico en *Ser y Tiempo*. Un ejemplo paradigmático –que ilustra la conexión ya establecida entre denegación y sublimación– se refiere al concepto heideggeriano del ‘uno’ o ‘se’ (*das Man*). El ‘uno’, modo de ser cotidiano del *Dasein*, implica un perderse, un renunciar a la asunción del ser propio. No es que el ser propio se alcance por alguna clase de reflexión sublime, ya que su posibilidad está prefigurada en el ‘en cada caso mío’ (*Jemeinigkeit*) del *Dasein*. Sin embargo, Heidegger traza una distinción fuerte entre la autenticidad y la inautenticidad. Llegar a ser auténtico consiste en un cierto pasaje de la aceptación de lo que el ‘uno’ provee para la interpretación preontológica del *Dasein*,<sup>57</sup> hacia la instancia en que la interpretación común es rechazada. Sobre el movimiento de responsabilización contrario a la pérdida del *Dasein* en el ‘uno’, dice Bourdieu:

Este voluntarismo ético –que Sartre llevará a sus límites– convierte la dualidad objetiva de los destinos sociales en una dualidad de las relaciones de existencia, haciendo de la existencia auténtica ‘una modificación existencial’ del modo ordinario de aprehender la existencia cotidiana, o, para decirlo claramente, una *revolución en el pensamiento*: hacer que la autenticidad empiece por la aprehensión de la inautenticidad con el momento de la verdad en que el *Dasein* se descubre en la angustia como proyectando el orden en el mundo por su decisión [...]. [D]escribir la reducción del hombre al estado de instrumento como ‘otra manera de aprehender la existencia cotidiana’ [...] es reducir la dualidad objetiva de las condiciones sociales a los modos de existencia que ellos favorecen [...]. Esta filosofía social armoniza perfectamente con la forma en que se expresa.<sup>58</sup>

Ahora bien, ¿qué es esta violenta crítica de Bourdieu sino una *interpretación, una manera de entender* un pasaje del §27 de *Ser y tiempo*? En efecto, el párrafo en cuestión sólo di-

<sup>56</sup> Adorno (1951: 216-217 = §136).

<sup>57</sup> Heidegger (1927e: 146 = §27).

<sup>58</sup> Bourdieu (1975: 61-62). *Cursivas mías*.

ce que el 'ser sí mismo' propio no es más que una modificación existencial del 'uno'.<sup>59</sup> Lo que es llamativo es que precisamente *esta* manera de entender escape al efecto de ontologización que el texto produciría por la puesta en forma. Si la descripción bourdieviana es cierta, ¿cómo se explica, entonces, que la (puesta en) forma (ideológica) no determine la manera de entender el discurso? o, para decirlo de otro modo, ¿cómo es posible que la lectura de Bourdieu no obedezca la normativa de la forma, si todo discurso ideológico logra "poner en su lugar" a la ciencia? Tras haber vencido el influjo de la ideología, Bourdieu no sólo reconoce, sino también tipifica la conceptualización heideggeriana en cuanto operación política: se trataría de una concepción que deriva lo social en cuanto tal del modo de ser de lo no-propio o inauténtico. Con abstracción de que Heidegger resuelva la cuestión en esos términos,<sup>60</sup> existe al menos un discurso que puede desenmascarar las eufemizaciones.

Incluso es posible reparar en la distinción entre lo existencial y lo existenciarío —algo que Bourdieu no se toma el trabajo de hacer porque la formulación misma le parece despreciable a priori— y, de todos modos, rechazarla. La diferencia entre el examen de la distinción y —como hace Bourdieu— su recusación inmediata reside en que se puede explorar el texto tomando un desvío —rechazando la distinción—, pero sin *ignorar* por dónde pasa el camino al cual se renunció ni cuál es la relación entre el camino propio y el camino del lector implícito (cf. *infra*). Este no ignorar exige aceptar que se ha tomado una *decisión* interpretativa, que también existe en el caso de Bourdieu, aunque oculta bajo el ropaje de un cientificismo objetivista. La áscesis de dicho objetivismo consiste en *no leer el texto*, como si esta abstención salvara a esa (no-) lectura de ser una interpretación.

En cualquiera de los dos casos, el rechazo de la distinción (independientemente de las razones que lo han generado) no imposibilita en lo más mínimo la comprensión. Una vez más, este fenómeno —advertir una prescripción hermenéutica y, no obstante ello, rechazarla— no es otra cosa que lo contrario de lo que *OPH* señala como imposible; más aún, la lectura que este texto desarrolla de *Ser y Tiempo* se funda precisamente *en lo contrario* de aquello que establece como condición de posibilidad de lectura. En efecto, Bourdieu sostiene que lo que rige el acceso a la expresión es su misma estructura,<sup>61</sup> y —como ya se ha señalado— que la relación entre censura y expresión impide distinguir forma y contenido. La consecuencia inmediata de esto último resulta ser que tal inescindibilidad implica también una determinación fuerte de toda recepción de la obra.<sup>62</sup> Sin embargo, Bourdieu

<sup>59</sup> "Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Aufnahmestand des Subjekts, sondern ist eine *existenzielle* [=existencial] *Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials* [=existenciarío]" (1927a: 130 = §27).

<sup>60</sup> Cf. Heidegger (1927e: 22= §4): "La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse más que por el existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección *en esto* la llamamos 'existencial' [*existenzielle*]. La cuestión de la existencia es una incumbencia óptica del ser-ahí". La ontología fundamental —dice Heidegger— tiene como resultado una comprensión existenciaría. La comprensión preontológica, por el contrario, es existencial. Por consiguiente, la autenticidad es una cuestión óptica que no es pasible de ser resuelta 'teóricamente', sino que más bien "le va" bien a cada *Dasein*. En suma, Bourdieu parece haber deducido directamente que comprensión es lo mismo que teoría. En otras palabras, podríamos decir que Bourdieu asoció a la idea de 'aprehensión de la existencia cotidiana' un componente intelectual y dedujo mecánicamente que se trataba de una eufemización. Por el contrario, si se atiende a la oposición existenciarío/existencial, el problema no aparece siquiera como tal.

<sup>61</sup> Bourdieu (1975: 40).

<sup>62</sup> Bourdieu (1975: 41-42).

traza una distinción entre contenido denegado y puesta en forma, y establece que la recepción de *Ser y Tiempo* exige un re-desconocimiento por parte de los miembros del campo para realizarse en cuanto tal. Aquello que su propia lectura presupone se vuelve imposible precisamente a partir de la propiedad que adjudica al texto heideggeriano: la normativa que la forma ejercería en cuanto ideología y en tanto sublimación.

Los pensamientos referidos a la recepción implícitos en la teoría del campo son, pues, hartamente insuficientes. El excesivo énfasis puesto en los esquemas de producción (que se inscriben en el *habitus*) impide considerar a la obra como dispositivo de sentido a menos que se la vincule 'parasitariamente' con su autor y con el campo mismo, aunque sólo en términos de una estricta contemporaneidad. A su vez, esta vinculación confiere a la obra un significado objetivo que no permite entrar en juego al elemento constitutivo de la historicidad de su sentido, a saber, su recepción. Es así que, por ejemplo, la recepción de la obra de Heidegger por Marcuse es un caso más "de aquellos marxistas que eran también los más preocupados por rehabilitarse asociando la más prestigiosa de las filosofías del momento a la *plebeia philosophia* por excelencia [*sc.* el marxismo], por entonces muy sospechada de 'trivialidad'".<sup>63</sup> Por otra parte, Bourdieu no señala siquiera la recepción derrideana de Heidegger, ni la lectura foucaultiana, textos famosos que, por cierto, tuvieron una gran repercusión.<sup>64</sup>

No ha de entenderse, en este contexto, la recepción de una obra como la asunción de la responsabilidad de los hechos de su 'autor' o como el acuerdo más o menos invisible o soterrado con cada una de sus afirmaciones o propuestas. Una recepción es una lectura que reconfigura un *texto* en determinadas condiciones. (Incluso puede ser del tipo 'pensar con H. contra H.', es decir, puede *reconstruir* un querer-decir y mostrar su incorrección o improcedencia en base a [otros pasajes de] un mismo texto.) Lo que se busca en una obra está ya siempre condicionado por el contexto en que se halla la 'voluntad' interpretante.

Avistado este contrapunto, es de notar que el planteo de Bourdieu en torno a la recepción puede reducirse a lo que Jauss e Iser llaman 'lector implícito'. El concepto de lector implícito se refiere al carácter de acto de lectura prescrito en una obra, es decir, a la función del lector *inscrita* en el texto.<sup>65</sup> Por el contrario, el 'lector explícito' mienta un sujeto diferenciado histórica y socialmente que, en cuanto lector, es quien realiza los actos de concretización de las esquematizaciones que constituyen un texto.<sup>66</sup> El modelo de recepción de Bourdieu puede reducirse al nivel de lo implícito en dos sentidos. En primer lugar, se trata de un lector implícito porque la forma determina el modo de entender la obra. Si bien esta cláusula hace imposible la lectura del propio Bourdieu, la preponderancia que adjudica a la forma hace del lector alguien que *respet*a la normativa que el texto da para su interpretación, tal como se expresa en la denegación. En segundo lugar –más allá de Jauss e Iser–, opera en dicho modelo una idea intermedia entre lo implícito y lo ex-

<sup>63</sup> Bourdieu (1975: 73).

<sup>64</sup> Es innecesario aclarar los textos en los cuales Derrida se aboca al estudio de la obra heideggeriana. Los hay de a miles. El caso de Foucault es menos evidente; sin embargo, reconoció en diversos reportajes la influencia que el pensador alemán había ejercido sobre él. Cf. Foucault (1966: 59, 353). Cf. además Pöggeler (1972/4: 30-31).

<sup>65</sup> Jauss (1975: 78).

<sup>66</sup> Iser (1972: 215).

plícito porque Bourdieu explica la recepción en el campo intelectual como una forma de re-desconocimiento. Los sujetos diferenciados histórica y socialmente (lectores explícitos) coinciden en este caso con la figura del lector implícito porque *obedecen* la normativa hermenéutica del texto: he aquí los mandarines y conservadores revolucionarios. Las dos dimensiones de lo implícito serían entonces equiparables a un lector implícito universal y abstracto y a un conjunto de lectores particulares y concretos.

Pero es insostenible hablar de una determinación tan fuerte de la forma para la comprensión de una obra. En todo caso, sería más atinado afirmar que el respeto y aceptación de la puesta en forma no son otra cosa que una clase de productividad hermenéutica que ha de ser *atribuida* al lector y no al texto. Desde este punto de vista, el re-desconocimiento es sólo *una clase* de lectura *implícita*, es decir, aquella que asume (y respeta) el papel que el texto 'construye' para el lector. La lectura conservadora-revolucionaria de Heidegger, que parece ser la única posible en la opinión de Bourdieu, sólo lo es en la medida en que a la categoría de lector implícito se le suma la identificación sincrónica de la obra con las condiciones objetivas que la hacen posible, y en tanto el único registro temporal de la recepción es un presente puntual. Con esta última pretensión se llega a anular toda efectualidad histórica, para transformarla en una forma de capital que sirve a su autor en el presente de sus desventuras.

Ahora bien, como señala Jauss, el comportamiento lector frente al texto no se agota en el hecho de que alguna clase de lector explícito asuma la función implícita, 'coloreándola' con su horizonte de experiencia vital<sup>67</sup> (y éste es el caso, según se apuntó más arriba, de Bourdieu). La asunción de la normativa 'vigente' en el texto por parte del lector es sólo una entre muchas posibilidades. Según la fenomenología del acto de lectura, la estructura de estas posibilidades depende de la fusión de los horizontes de la obra y del lector, idea nada nueva, por cierto, que ya Gadamer introdujera en *Verdad y Método*. Una consecuencia importante de este planteo es que la obra *es más* que el texto. La obra literaria tiene dos polos: el artístico (el 'texto' creado por el 'autor') y el estético (la concretización llevada a cabo por el lector).<sup>68</sup> Ambos polos, tomados distributivamente, son condición necesaria pero no suficiente para que un texto sea obra; la obra es el espacio de virtualidad que resulta de la confluencia de texto e imaginación.

Estos conceptos de la estética de la recepción son apropiados para examinar las siguientes tesis de Bourdieu:

[1] Lo que rige la expresión, rigiendo al mismo tiempo el acceso a la expresión y a la forma de la expresión es la estructura misma del campo y no alguna instancia jurídica especialmente preparada para designar y reprimir la transgresión de una especie de código lingüístico.

[2] [...] la posición del productor [= autor: S. A.] en el campo de producción [...] ejerce su autoridad al mismo tiempo [...] sobre el interés expresivo, sobre la forma y la fuerza de la censura que le ha sido impuesta, y sobre la competencia que permite satisfacer aquel interés dentro de los límites de estas restricciones.

<sup>67</sup> Jauss (1975: 80).

<sup>68</sup> Iser (1972: 215).

[3] En tanto que discurso en forma cuya forma certifica y manifiesta la autoridad, el discurso filosófico impone las normas de su propia percepción.<sup>69</sup>

Lo que está en juego en el punto [1] es, sin duda, la idea de campo intelectual, que da lugar a la suposición *prima facie* acerca de la imposibilidad de una recepción que desestime las pretensiones de puesta en forma de un discurso. Los lectores explícitos coinciden en gran medida en el caso de *OPH* con el lector implícito, y es por eso que el conjunto de las posibilidades de variación de la recepción es, correlativamente, acotado. Que la ‘violación’ de una necesidad objetiva del campo no existe como tal, y que tan sólo puede ser comprendida como un ajuste, son dos conclusiones que se siguen del modelo de recepción y del concepto de *habitus*, respectivamente.

El punto [2] es la afirmación programática de lo que Bourdieu llama la autointerpretación de Heidegger. No parece relevante un examen *in extenso* de este tema, pero es importante señalar que asignarle al autor (o productor) una autoridad sobre el interés expresivo es llegar muy lejos en la analogía entre capital simbólico y capital propiamente dicho. La relación de extrañamiento entre sujeto y objeto puede intentar reconciliarse –en la tradición marxista– por medio del rastreo de la huella en el objeto porque se trata aquí de *restituirle* al sujeto un trabajo (cuantificable) que era desconocido *qua* fundamento de valor del objeto. *Grosso modo*, si todo valor es, en última instancia, trabajo, entonces cualquier mercancía puede (y debe) ser pensada en términos de una actividad humana pretérita. Trabajar es exteriorizar una fuerza que, aplicada a la materia, da como resultado un objeto. Conforme al primero de los *Manuscritos* (aunque no, tal vez, a la sexta de las *Tesis sobre Feuerbach*), se podría decir que el trabajo no es alienado cuando el sujeto puede reconocerse en el producto de su trabajo y en su ser genérico.<sup>70</sup>

Desde el punto de vista del análisis de un texto, se podría restituir a un sujeto un conjunto de enunciados, aunque esta analogía sería, por cierto, pobre. De hecho, no aparecería aquí la diferencia que existe entre producir, por ejemplo, clavos y textos. De más está decir que el *distinguo* no obedece a un sutil fileteado que separaría lo sublime de las actividades intelectuales de la fatigosa región del sudor. Se trata de un problema de imputación, si se piensa en la analogía que Kelsen traza en la *Teoría pura del derecho* entre la imputación y la causalidad.<sup>71</sup> La imputación de ser el titular de un trabajo sirve a los efectos de ser reconocido como quien recibirá la contrapartida en salario por *unidad abstracta de tiempo*. Esto quiere decir que se reconoce como agente y titular de la fuerza de trabajo (‘causa eficiente’ de la mercancía) a quien recibirá el salario. La imputación de enunciados a un autor, en cambio, no puede dar lugar a otra posesión que la de los derechos de autor. Estos derechos se traducen en el caso del escritor, por ejemplo, en la titularidad de una mercancía respecto de la cual se le asigna un carácter de eficiencia en términos de fuerza productiva. Sin embargo, el autor en el sentido de causa o de *constructo* de la imputación no es el titular del sentido de los enunciados sobre los cuales tiene derechos de autor. En términos morales, pretender imputar exclusivamente al autor (o al *habitus*) el sentido de una interpretación es una desmesura.

<sup>69</sup> Bourdieu (1975: 40-41; 41-42; 66).

<sup>70</sup> Cf. Marx (1844: 111).

<sup>71</sup> Kelsen (1960: 90).

Si se recuerda la distinción entre texto y obra, puede verse que el autor tiene derechos sobre el texto en cuanto mercancía. Su trabajo no es abstracto, pero, en cuanto mercancía que será tasada, el texto adquiere un carácter abstracto. En la medida en que la obra es el resultado de la mediación entre los polos 'artístico' y 'estético', se siguen dos corolarios. En primer lugar, así como el *locus* del lector no es sustancial, el autor resulta ser una construcción retrospectiva y derivada de la mediación antes citada. En segundo lugar, a diferencia de la consideración de la mercancía y de su contrapartida en términos de una unidad abstracta de tiempo, el régimen de sentido es impensable con un tiempo abstracto. El sentido de los enunciados de una obra es variable *idealiter* al infinito en función de una historicidad concreta.

Por último, el punto [3] es al menos una generalización apresurada que conduce a algunas dificultades. En primer lugar, no es una propiedad exclusiva del discurso filosófico el prescribir normas de percepción, normas, por otra parte, cuya misma existencia presupone la posibilidad de la desobediencia. ¿Qué es acaso el concepto aristotélico de sustancia sino una desobediencia de Platón? ¿Qué decir de la decisión de Hegel de derivar las categorías unas de otras en lugar de obtenerlas, como Kant, de la tabla de las formas de los juicios? ¿Quién diría que Marx aceptó sin más la dialéctica idealista de Hegel, un individuo terminante y despiadado a la hora de definir su filosofía y criticar a otros filósofos? Sin llegar a afirmar como algunos críticos literarios que toda lectura es una mala —o incorrecta— lectura (*misreading*), no parece aventurado sugerir que los efectos de autoridad son contingentes, que el grado en que intervienen en la constitución de la lectura es variable. O que si no son contingentes, no determinan mecánicamente las lecturas. En segundo lugar, el papel de la autoridad en otras clases de discurso, como por ejemplo el científico y el político, no difiere de lo que sucede en el caso de la filosofía. Si se traduce a este contexto la definición hobbesiana de autoridad —“el derecho de realizar un acto”—<sup>72</sup> como ‘el poder para fijar un sentido’, y se deriva de la autoridad la normativa de la percepción, entonces esta caracterización de la filosofía como discurso de autoridad no sólo se aplica a ella (al mismo tiempo, la posibilidad de desacatar esa autoridad también se hace extensiva a cualquier discurso). En otras palabras, la aplicación del concepto de campo, orientada a dar cuenta de la especificidad de un discurso filosófico, no logra su cometido.

Más aún, es extraño que la autoridad resida exclusivamente en el discurso. El mismo Bourdieu parece desmentirlo en otro pasaje: “un pensamiento filosófico es un pensamiento que implica la referencia al campo de tomas de posición filosófica y el dominio, más o menos consciente, de la verdad de la posición que ocupa en ese campo”.<sup>73</sup> De hecho, según Bourdieu, la autoridad no puede residir más que en la relación compleja entre el texto, el autor y su posición en el campo. De modo que la definición sustancial de la filosofía no puede seguirse de la teoría del campo. Sobre las premisas de las cuales se derivaría, sólo cabe especular.

**VI** En este trabajo se ha intentado criticar la lectura bourdiviana de Heidegger a partir de ciertos tópicos presentes en ella, como la supremacía de la categoría de au-

<sup>72</sup> Hobbes (1651: 107).

<sup>73</sup> Bourdieu (1975: 109).



tor (= *habitus*), la deducción mecánica a partir de una denegación y la unilateralidad del concepto de sublimación. Una tal estrategia –cuyo carácter infratextual se ha puesto aquí en entredicho– sostiene la idea de que un acontecimiento de sentido es reductible a sus condiciones y ‘correctamente’ –exhaustivamente– elucidable. El costado de su reductibilidad objetiva corresponde a su ser-funcional con un interés en el interior del campo. El costado de su correcta elucidación, al hecho de que su objeto es reductible a una operación (ideológica) decodificable. No hay momento alguno en que Bourdieu reconozca que su lectura es *una* interpretación o, aunque más no sea, *una* lectura.

No es casual que el movimiento argumentativo del presente análisis haya desembocado en el problema de la legitimidad de la filosofía como práctica teórica. Se podría objetar, sin duda, que el recorrido trazado tiene un camino despejado *ex profeso*, y ello es indudable; con todo, las referencias de Bourdieu a *la* filosofía son lo suficientemente contundentes como para no reparar en ellas. La filosofía es caracterizada como un discurso investido de autoridad que requiere altura estilística<sup>74</sup> e incluso como un olvido de la política.<sup>75</sup> Asimismo, hacia el final de *OPH*, por ejemplo, se lee: “Todas las elecciones filosóficas, aun las más técnicas en apariencia, es decir las que están más totalmente determinadas por la tradición autónoma de la disciplina y por la competencia (histórica) que las hace posibles, están políticamente sobredeterminadas”.<sup>76</sup>

El estatuto de la última afirmación –cuya universalidad irrestricta da lugar a ciertas dudas o bien la sospecha de vacuidad– podría aparecer, a simple vista, como un principio obtenido de la contrastación empírica de distintas dimensiones del objeto. Pero no es el caso, ya que el objeto de *OPH* es la filosofía (es decir, la política) de Heidegger. La base ‘inductiva’ del enunciado no existe o proviene de investigaciones no mencionadas por Bourdieu. Ahora bien, desde el punto de vista de su operatividad textual, se trata de una tesis que contribuye a fundar y explicar la homología entre campo político y campo filosófico y, *a fortiori*, la ‘transfiguración’ de la necesidad política en necesidad filosófica. De no haber sido construida empíricamente –esto queda en suspenso–, esta tesis *ya siempre regulaba* la investigación de Bourdieu. Su borroso estatuto no permite, por ello, una crítica pormenorizada.

Por ende, sólo puede ser examinada como *gesto*. ¿Qué significado *podría* tener este gesto –en el caso de que fuera lícito aventurar alguna hipótesis– si se lo lee en forma conjunta con los presupuestos y resultados que arroja *OPH*? No es probable, en primer lugar, que su meta sea *demostrar* que *la* filosofía depende de su contexto histórico o –una tesis más fuerte– que el discurso filosófico tiene efectos políticos. Ambas creencias gozan ya de una firmeza que las exime de toda consideración. ¿Por qué, entonces, pergeñar una estrategia tan poderosa para atacar un mutilado batallón?

Tal vez una hipótesis más atinada pueda desprenderse de una vinculación más estrecha entre el texto y el gesto que en él balbucea. Si la teoría del campo muestra que “toda filosofía es política de punta a punta” y que el problema no es en modo alguno el sentido, sino el *habitus*, y si, por otra parte, lo mismo puede decirse de la literatura, ¿no habrá que concluir que la sociología es la única disciplina que puede ser consciente de sus determi-

<sup>74</sup> Bourdieu (1975: 65).

<sup>75</sup> Bourdieu (1975: 76).

<sup>76</sup> Bourdieu (1975: 120).

naciones y que, a partir de ello, puede reducir, tras una laboriosa desmitificación, el sentido de los textos literarios y filosóficos a las condiciones que los hicieron posibles? Y si esto es así, ¿no habrá que decir, acaso, que el gesto reductivo y metalingüístico de la teoría del campo no queda a la zaga de las más furiosas pretensiones de la antigua filosofía primera?

No se ha de olvidar que nos hallamos en el terreno de las hipótesis, y que éstas se refieren a un gesto evanescente. El gesto evanescente de las filosofías primeras que pretenden leer sin interpretar reaparece en un nuevo tipo de discurso 'filosófico': aquel que quiere negar a la filosofía para ocupar su lugar. □

## Bibliografía

- Adorno, T. (1951), *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987.
- (1970), *Teoría estética*, Barcelona, Hyspamérica, 1983.
- Barthes, R. (1974), *El placer del texto*, en *El placer del texto y Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*, México, Siglo XXI, 1995.
- Benveniste, E. (1968), "'Estructura' en lingüística", en AA.VV., *Sentidos y usos del término estructura en las ciencias del hombre*, Barcelona, Paidós.
- Bourdieu, P. (1975), *La ontología política de Martin Heidegger*, en *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, 1983.
- (1977), "Remarques provisoires sur la perception sociale du corps", en *Actes de la Recherche*, No. 14.
- (1986a), "L'illusion biographique", en *Actes de la Recherche*, No. 62-63.
- (1986b), "Habitus, code et codificación", en *Actes de la Recherche*, No. 64.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1992), *The logic of Practice*, Cambridge, Polity Press.
- (1993), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- Cicourel, A. (1993), "Aspects of Structural and Processual Theories of Knowledge", en Calhoun, C., LiPuma E. y Postone, M. (comps.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge, Polity Press.
- Eco, U. (1990), "De Aristóteles a Poe", en B. Cassin, *op. cit.*
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.*, París, Gallimard, 1992.
- (1967), "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'", en *La Presse de Tunisie*, 12 de abril.
- Freud, S. (1915a), "La represión".
- (1915b), "Lo inconsciente", en *Obras completas*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1993, vol. XI.
- (1925), "La negación", en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, vol. XIX.
- García Canclini, N. (1990), *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- Heidegger, M. (1927e), *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1990.
- (1927a), *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953.
- Hobbes, T. (1651), *Leviathan*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- Hyppolite, J. (1954), "Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud", en J. Lacan, *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.
- Iser, W. (1972), "El proceso de lectura: enfoque fenomenológico", en J. Mayoral (comp.), *Estética de la recepción*, Madrid, Arco, 1988.
- Jauss, H. (1975), "El lector como instancia de una nueva historia de la literatura", en J. Mayoral, *op. cit.*
- Kelsen, H. (1960), *Teoría pura del derecho*, México, Porrúa, 1993.
- Lacan, J. (1954a), "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", en Lacan, J., *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988.
- (1954b), "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", en *Escritos 1*, *op. cit.*

- Lipps, H. (1938), "Lógica formal y lógica hermenéutica", en G. Vattimo (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994.
- Lyotard, J. F. (1988), *Heidegger y "los judíos"*, Buenos Aires, La Marca, 1995.
- Marx, K. (1844), *Manuscritos Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, 1985.
- (1845), *La ideología alemana*, en *La cuestión judía y otros escritos*, Buenos Aires, Planeta, 1992.
- Pöggeler, O. (1972/74), *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984.
- Saussure, F. (1916), *Curso de lingüística general*, México, Fontamara, 1993.
- Williams, R. (1977), *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.