

CAMPO DE SABER Y CAMPO DE EXTERMINIO BOURDIEU: LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE HEIDEGGER Y LA SOCIOLOGÍA DE LOS INTELLECTUALES

Roberto Fragomeno*
robfrago@terra.com

Fecha de recepción: 29 de enero 05 / Fecha de aceptación: 3 de junio 05

Resumen

La tesis de Bourdieu sobre Heidegger no trata de separar la actitud de una persona débil y miserable por sus compromisos con el nazismo de su filosofía profunda. El interés que suscita el texto de Bourdieu sobre Heidegger se completa con una tesis más amplia sobre la sociología de los intelectuales y los modos específicos de abordar esta cuestión.

Palabras clave: Bourdieu, Heidegger, nazismo, filosofía.

Abstract

Bourdieu's work about Heidegger doesn't try to separate the weak and miserable attitude of a person compromised with his deep nazi philosophy. The interest of Bourdieu's work about Heidegger is a more complete thesis about the sociology of the intellectuals and the way to approach this question.

Keywords: Bourdieu, Heidegger, Nazism, philosophy

“Heidegger ha inventado un dialecto del alemán y nada más”

J. L. Borges

Introducción

Donde se encuentran los textos filosóficos y las condiciones materiales de su producción se encuentran las relaciones entre forma y contenido. Así, siguiendo a Adorno, no parece impropio sostener que la forma constituye un contenido sedimentado. Esta premisa adorniana nos permite tratar el pensamiento de Bourdieu sin traicionar al teórico y al militante

estableciendo un recorte con propósitos analíticos, pues su sentido se descubre en la coherencia global que los unifica.

Por un lado tenemos al Bourdieu conocido por la superación de la antinomia objetivismo vs. subjetivismo mediante la teoría de los campos que ha transformado sustancialmente el pensamiento sociológico y filosófico acerca de los intelectuales, ya que al considerarlos agentes sociales productores de conocimiento, Bourdieu ha permitido pensar las prácticas intelectuales como desplegadas dentro de un campo específico y autónomo, que presenta sus propias relaciones de fuerza y sus propias leyes de funcionamiento, pero que se encuentra indisolublemente ligado al campo del poder.

* Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica.

Por el otro, Bourdieu se plantea la obligación de hacer de la reflexividad, de la objetivación del sujeto objetivante y de la vigilancia epistemológica, una política intelectual. Para Bourdieu no es un problema secundario aunar la biografía respecto a la errancia de los textos.

Asimismo, no podríamos leer y hablar sobre Bourdieu sin las precauciones y los reparos de los que él mismo llamaba “imperialismo cultural” o “dos imperialismos de lo universal”¹, o con los reparos que se han planteado al principio de “maximización del capital” como única racionalidad de los sujetos pues, entonces, serían escasas las posibilidades del cambio social, sobre todo en sociedades como las latinoamericanas con otros regímenes de autonomía.

En fin, me propongo leer a Bourdieu no desde un mítico “Bourdieu mismo” sino en su propia clave crítica, a saber: buscando un uso activo y no fetichizado de las categorías, marcando la diferencia entre contextos de producción y contextos de recepción, mediando la forma de sus textos no con base en el contenido que pretenden señalar, sino a partir de las condiciones materiales de su producción.

Seguir esta doble huella: la sociología de los intelectuales y el “caso” Heidegger como transfiguración filosófica de disposiciones ético-políticas. Bourdieu observa que Heidegger es el gran eufemizador porque anuncia un sentido y determina otro políticamente diferente.

Heidegger y la lectura sociológica

Si para Borges Heidegger inventó un dialecto del alemán y nada más, para Bourdieu servirse del lenguaje heideggeriano es un buen hilo conductor para transitar por su filosofía. Y nuestro autor caracteriza ese lenguaje como jerga erudita. Esta es una lengua oficial y privada que un grupo de especialistas produce y reproduce alterando sistemáticamente la lengua común. El recurso a la eufemización satisface cierto interés expresivo y procura beneficios materiales y sim-

bólicos dentro de los límites de la posición del productor del campo intelectual².

A su vez, Bourdieu entiende por intereses expresivos una clase particular de intereses análogos a la pulsión biológica o al interés político. Pero el interés expresivo tiene su “negación determinada” que es la “censura del campo” y que remite a la necesidad estructural que el propio campo constituye y que, como todo poder, se ejerce por medio de sanciones de diverso tipo. Así, el campo se comporta como el mercado donde se forma el precio de las distintas clases de expresión.

Hay dialéctica entre el interés expresivo y la censura: por un lado, la forma como contenido de la producción simbólica, y por otro, el modo construido de recepción que habilita o inhibe a un discurso en tanto que, en este caso, se presente como discurso filosófico. Basado en esta caracterización es que Bourdieu concluye que “imaginar lo que Heidegger hubiera dicho de otra forma (...) es imaginar un Heidegger imposible”, justificando así el primer paso de su propuesta de lectura.

*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 aún la manera de entenderlo.*³

A continuación, Bourdieu ejerce un severo contrapunto entre las jergas eruditas y el lenguaje científico con el propósito de caracterizar los marcadores teóricos y políticos de las jergas filosóficas en general y la de Heidegger en particular.

1 Ver INTELLECTUALES, POLÍTICA Y PODER, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2000.

2 Fue Adorno quien, en primer lugar, captó esta complejidad entre positivismo, fascismo y jerga erudita. La jerga comparte con el positivismo la cruda imagen del arcaísmo del lenguaje, ninguno de los dos se preocupa por el momento dialéctico en que el lenguaje, como otro diverso, se escapa a sus mágicos orígenes, imbricado en una progresiva desmitologización (...) La jerga magnifica de un modo simple la antigüedad del lenguaje, que los positivistas quisieran exterminar de un modo igualmente simple. (En Adorno T., LA IDEOLOGÍA COMO LENGUAJE, Ed. Taurus. Madrid, 1971, págs. 56-57).

3 Bourdieu P., CAMPO DEL PODER Y CAMPO INTELLECTUAL, pág. 42

La característica dominante de un discurso científico-racional radica en que define cada elemento por su pertenencia al campo. La elección de vocablos del lenguaje coloquial se orienta a poner de manifiesto las relaciones a efectos de no producir una ruptura de la comunicación científica con el mundo social.

En cambio, la jerga erudita produce sistematicidad ilusoria, pues es incapaz de funcionar sin la asistencia del lenguaje común, pero lo pone en forma de manera tal que pretende hacer creer que cada elemento de su discurso depende del sistema de relaciones abstractas donde las palabras operan como significante y como significado, creando aquella ilusión de sistematicidad.⁴

En Heidegger, el punto de unión entre los significantes se logra mediante el uso y el abuso de los juegos de palabras. La misma etimología de las palabras produce un sentimiento de relación necesaria entre significados, relaciones casi materiales de forma y contenido, asociaciones formales que iluminan relaciones ocultas y misteriosas o que, directamente crean esas asociaciones.

El sistema de conceptos filosóficos se encuentra designado a partir de palabras técnicas de la jerga, formas ennoblecidas de palabras comunes que ennoblecen a quien las pronuncia, junto con vocablos tradicionales que se emplean con un típico desplazamiento que marca el desvío alegórico-ideológico más neologismos que producen el sentimiento de superación radical.⁵

Los filósofos tienden a identificar la devaluación de su capital cultural, su falta de resonancia social, con la devaluación *in totum* de la cultura. Su radicalización a la derecha del arco ideológico los conduce a dos tipos de denegaciones (negar y negar que se niega), configurando un tipo de denegación que me permitirá llamar esquizoide (y que Bourdieu llama “elemental”) y una denegación que llamaré desvinculada.

La denegación esquizoide se origina en el doble juego que transmite una doble información: cada elemento pertenece al sistema del idelecto filosófico y al sistema latente de la lengua coloquial. Lengua que, por otra parte, no puede ser otra que el alemán, pues, para Heidegger, solo en el lenguaje de Holderlin es posible pensar.

Esta forma elemental de eufemización oculta otra, mucho más sutil, que consiste en utilizar la propiedad esencial del lenguaje, la primacía de las relaciones sobre los elementos, de la forma sobre la substancia (...). La expresión está allí tanto para enmascarar las experiencias primitivas del mundo social y los fantasmas sociales que se hallan en su origen como para develarlas; para decir las diciendo, por la manera de decir, que no las dice. Se puede enunciarlas bajo una forma que las torne irreconocibles, porque no puede reconocerlas enunciándolas.⁶

Y Bourdieu enuncia cuatro consecuencias de la denegación esquizoide:

- a. La acumulación de todos los beneficios: decir y desmentir lo que se dice por la manera (esquizoide) de decirlo.
- b. La “puesta en guardia”, donde cada palabra lleva la huella (incluida hasta su fonología) de la ruptura radical entre el sentido auténticamente ontológico solo comprensible a los

4 He aquí el ejemplo usado por Bourdieu extraído de SER Y TIEMPO: “El estado de resuelto es solo la propiedad de la cura misma curada en la cura y posible en cuanto cura” Bourdieu comenta: *La puesta en forma produce, inevitablemente, la ilusión de sistematicidad, y a través de ésta y de la ruptura que opera entre el lenguaje especializado y el lenguaje común, la ilusión de la autonomía del sistema (...). La denegación se halla en el principio del doble juego que autoriza la doble información de cada elemento del discurso, siempre definido simultáneamente por la pertenencia a dos sistemas, el sistema manifiesto del idelecto filosófico y el sistema latente de la lengua común.* (op. cit., págs. 46-47).

5 Esta superación radical obedece, según Bourdieu, a profesores amenazados: Aunque extraiga efectos proféticos, Heidegger dice la verdad cuando afirma pensar el punto crítico. No dejó de pensar en la crisis profunda

de la que Alemania fue el lugar. O, más exactamente, la crisis de Alemania y de la universidad alemana no dejó de pensarse y expresarse a través de él (op. cit. pág. 79). Más adelante, Bourdieu insiste: El efecto de los acontecimientos económicos se ejerce a través de la mediación de la crisis específica del campo universitario, determinada por la afluencia de estudiantes y por la incertidumbre de perspectivas, por la aparición de un proletariado universitario condenado a enseñar por debajo del nivel universitario o a vivir de tareas al margen de la universidad...(op. cit., pág. 85).

6 Op. cit., págs. 47-48.

privilegiados filósofos y el sentido común. Así, el filósofo heideggeriano se protege de las lecturas del vulgo.

- c. La eliminación de las marcas de pertenencia social. El filósofo heideggeriano se sitúa más allá de los conflictos sociales (políticos y culturales) y su discurso se legitima por sí mismo, y no por algo exterior a él.
- d. La referencialidad negativa, es decir, la falacia donde la esencia del mundo es el fundamento fundado por aquello que el discurso, merced a la violencia simbólica y al fundamentalismo metafísico, decide fundar. (Este aspecto señalado por Bourdieu, parece neutralizado por el mismo Heidegger con la idea de apertura, donde procura dejar sin efecto la noción de fundamento)

La denegación desvinculada se origina en esa capacidad de la lengua común de constituirse en depósito de formas capaces de crear distintas percepciones del mundo social y cultural. Heidegger procede a censurar la relación de oposición entre palabras que siempre remiten a una relación de oposición entre grupos sociales.

Se sirve de la estratagema de las oposiciones paralelas. El uso común de la lengua vehiculiza el conflicto social viendo, en las mismas palabras, tantas palabras diferentes y opuestas como sentidos diferentes adopta en diferentes contextos de uso. Heidegger utiliza la palabra común, pero exigiendo una lectura filológica y polifónica apta para evocar el sentido habitual pero, simultáneamente, condenando ese mismo sentido rechazándolo oficialmente.⁷

Este uso constituye un doble juego en el que se afirma la oposición original condenada por el tabú, al tiempo que se la niega simbólicamente. Se la afirma, cual un decisionismo metafísico, constituyéndola en absoluto al inscribirla

en el ser, creando un efecto de ontologización. Los efectos políticos de esta ontología miserable son, a mi parecer, los siguientes:

- a. Trabaja como si el poder fuera un “juego del lenguaje” donde los contendores respetan y se conforman a las “reglas del juego”. Esto supone la existencia de un poder trascendente (un centro ausente de la ontología política) a los que juegan. Toda una metafísica de la política que funciona como los postulados éticos de Kant: solo rigen para los buenos.
- b. Reduce la asimetría objetiva de las relaciones sociales: somos iguales en libertad, pero desiguales en cuanto a hacer un uso auténtico de ella.

Es decir, la conflictividad social es negada reduciendo la oposición total a una oposición secundaria, o negando la oposición originaria a través de la universalización ficticia de uno de los términos de la relación. Por ejemplo: cuando Heidegger inscribe en la universalidad del *dasein* la debilidad y la impotencia, o cuando los reconocimientos colectivos que podrían dar forma a la lucha por la igualdad y la solidaridad se transmutan en angustias existenciales.

El análisis entre el lenguaje como forma y el contenido de esas formas concluye. El corolario de Bourdieu es lapidario:

...semejante lenguaje casa perfectamente con la intención profunda de ese elitismo al alcance de las masas que ofrece la promesa de la salvación filosófica a los más “simples”, siempre que sean capaces de entender, más allá de los lenguajes adulterados de los malos pastores, la reflexión “auténtica” de un Führer filosófico, que nos es más que un Fuhrsprecher, un humilde servidor, por eso mismo sacralizado, del verbo sagrado.⁸

La ontología política de Bourdieu

Una vez explicitado el mecanismo por el cual Heidegger excluye la lectura sociológica inhibiendo la posibilidad de que su discurso se remita al conflicto social y cultural, Bourdieu

7 El caso tomado por Bourdieu es el de esencia versus des-esencia (desorden). Esta estrategia se desarrolla bajo el paradigma de la carta robada. (Ver, op. cit., pág 55) y la contundente opinión de Bourdieu: *...Heidegger tiende a hacer creer, al proclamar lo que hace verdaderamente, que no hace verdaderamente lo que jamás ha dejado de hacer.*

8 Op. Cit., pág. 64.

continúa desarrollando los contenidos específicos de la ontología política de Heidegger.

El contexto cultural está impregnado del “humor volkisch”. Tal humor tiene como estrategia una frivolidad de las teorías económicas, filosóficas y científicas en tanto que discursos de reinvencción autónoma. Heidegger es un estilo de vida y de escritura filosófica que se sitúa más allá del discurso y que se quiere irreductible a todas las objetivaciones discursivas o a cualquier otra forma de expresión. Esto se devela en una extravagante gestualidad corporal, en una relación con el lenguaje, en un conjunto de tesis ético-políticas-metafísicas, en un paquete de preguntas y opiniones confusas sobre la técnica, los trabajadores, la elite, el pueblo, la historia, el suelo y la patria.

Por otra parte, la proletarización de los intelectuales universitarios obedece a tres motivos claramente diferenciados:

- a. Las condiciones objetivas del sistema de enseñanza alemán obligan a muchos a esperar en posiciones de docentes subalternos la elección carismática que les proporcione acceso a la élite universitaria. Se trata de un sistema poco racional que no ofrece la garantía de hacer carrera en la universidad.
- b. Un subsistema formado por doctores obligados a enseñar por debajo del nivel universitario debido a la falta de cátedras. Frustrados porque han sido desposeídos de los puestos prestigiosos de la administración y frustrados en las aspiraciones engendradas por sus éxitos académicos. La “revolución alemana” como revolución del alma alemana será la solución mítica de sus expectativas truncadas.
- c. La crisis específica de las facultades de letras desde finales del siglo XIX. Los mandarines ven la decadencia de su antigua posición en la clase dominante y la transforman en lamento por la decadencia de la cultura o la civilización occidental. Sus discursos anti-modernistas, anti-positivistas, anti-científicos y anti-democráticos no son una respuesta a la crisis de la cultura sino a la devaluación de su capital cultural.

Esta sopa donde se cocina el irracionalismo de un buen grupo de intelectuales, tiene como plataforma la autoimagen de esos intelectuales que se creen con derecho a gozar de una posición privilegiada en el orden social y que se dirige contra el orden administrativo que les niega tal posición, contra la nueva burguesía que los excluye y contra la amenaza de la revolución socialista que los igualaría con el proletariado industrial.

Estos “portavoces del espíritu del tiempo” modelan las estructuras teóricas y mentales objetivando las disposiciones comunes. Sus producciones simbólicas son las que Heidegger tiene como objeto de pensamiento.

Los discursos de universitarios como Werner Sombart o Edgar Salin, Karl Schmitt u Othmar Spann, o de ensayistas como Moeller van den Bruck u Oswald Spengler, Ernst Junger o Ernst Niekisch, y las innumerables variantes de la ideología conservadora que los profesores producen cotidianamente en sus cursos, sus prefacios y sus ensayos, son para Heidegger (...)objetos de pensamiento, pero de una especie particular pues representan una objetivación aproximada (...) de sus propios humores ético-políticos.⁹

Bourdieu advierte que es imposible diseñar una estructura de las relaciones dentro del campo debido a la lógica desvinculante de estas nebulosas ideológicas. Tal lógica debería entonces, y tal como lo señalamos al principio, situarse en el nivel de los esquemas de producción y no del producto, y los tópicos que le otorgan unidad deberían ser ubicados en esquemas de raigambre mística. Así, la supuesta coherencia que presentan los textos heideggerianos son producto de las oposiciones constitutivas de la estructura del campo que les confiere un aire de unidad a todas las producciones parciales.

Así constituida, la ontología heideggeriana presenta una ambigüedad estructural que concluye en la noción auto destructiva de “revolución conservadora”, que supera su propia ambigüedad en una especie de huida heroica o mística.

Cuando se acabó el pensamiento potente, queda el pensamiento de la impotencia, el nihilismo pasivo que separa al pensador, por una diferencia absolutamente radical, de todos aquellos, potentes o impotentes, que se abandonan al olvido del ser, es decir el pensamiento de la diferencia ontológica

9 Op. cit., pág. 90.

entre el ser y los entes, fundamento insuperable de la impotencia insuperable.¹⁰

Llegados aquí, enunciamos la tesis central del trabajo de Bourdieu que venimos citando:

Detractores que recusan la filosofía en nombre de la afiliación al nazismo, o defensores que separan la filosofía de la pertenencia al nazismo, coinciden en ignorar que la filosofía de Heidegger podría ser la sublimación filosófica impuesta por la censura específica del campo de producción filosófico, de los principios políticos (o éticos) que determinaron su adhesión (provisional) al nazismo.¹¹

Bourdieu es claro: la oposición lectura filosófica versus lectura política es inadecuada, pues los escritos se definen por su ambigüedad a una lectura doble. De otro modo se concede a los apologistas la diferencia abstracta entre el “ordenamiento de los hechos” por un lado y la “hermenéutica de los textos”, por otro. La propuesta metodológica de Bourdieu consiste en la inserción en el conflicto social del campo relativamente autónomo de la práctica intelectual. Ello implica el trazado de los vínculos entre la autonomía del campo y el diagnóstico de la situación social y las disposiciones ético-políticas.¹²

La empresa política heideggeriana se define por su aversión a la burguesía industrial y a los movimientos populares. La empresa filosófica se define por la pretensión de derribar al kantismo, (o sea a la relación filosofía-ciencia) y en derribar a los neokantianos de la hegemonía en las instituciones filosóficas.

Derribar al kantismo significa arremeter contra las filosofías del sujeto y de la representación.

10 Op. cit., pág. 111.

11 Op. cit., pág. 114 (El subrayado es del autor).

12 Las disposiciones éticas de Heidegger ofrecen básicamente tres características: derivadas de su posición de filósofo universitario; derivadas de un origen social extraño (popular y rural) y, derivadas de su relación tormentosa con el mundo intelectual. El habitus filosófico constituye, según Bourdieu, un sistema de disposiciones adquiridas por un aprendizaje específico que filtra y da forma a las disposiciones éticas a través de técnicas y estrategias. A su vez, las técnicas son la retórica, el uso de las etimologías, la asociación de ideas filosóficas, las definiciones escolares reiteradas de memoria y los juegos de palabras. Las estrategias básicas son la separación radical, la inversión del por al contra y la autointerpretación.

Heidegger opone a la problemática del criticismo la necesidad de suplantar la contradicción sujeto-objeto por medio del pensamiento esencial. Heidegger hace la crítica metafísica de toda crítica a la metafísica.

La segunda batalla procede cuestionando el fundamento de la autoridad de sus adversarios neokantianos en nombre del kantismo, y acumula así el doble beneficio de cuestionar al kantismo y de apropiarse de una relación privilegiada con la herencia de Kant, en un campo donde toda la autoridad emana precisamente de Kant.

El sentido de la lucha por apropiarse de la herencia kantiana no persigue la intención histórica de restituirle al sistema kantiano las contradicciones y problemáticas que constituyen su verdad histórica. La estrategia de Heidegger es diseñar una verdad filosófica trascendente a su verdad histórica.

...lo que el filósofo-historiador-de-la-filosofía quiere producir no es la verdad del texto sagrado, sino la verdad sagrada del texto; por eso la lectura legítima es la que consagra, la que celebra, la que confiere al texto aquello que necesita para conservar, en cualquier coyuntura histórica y por lo tanto eternamente, su eterno valor de sagrado.¹³

Heidegger, según Bourdieu, hace de la filosofía una teología por el uso acrónico y anacrónico de los conceptos heredados. Al aplicarle a conceptos históricamente situados una intención teológica, Heidegger provoca dos efectos:

- a. Libera esos conceptos de la crítica histórica. Los conceptos filosóficos ya no son pasibles de un análisis histórico o antropológico. Al dejar deliberadamente sin desarrollar una filosofía política, está tomando una decisión política que pretende preservar al pensamiento de una apropiación que lo inscriba en el conflicto social.
- b. Libera esos conceptos de una crítica histórico-dialéctica que nos permitiría analizar sus condiciones de producción y utilización. Los entes, cualquiera sea su condición, se muestran en cuanto ya hay mundo, pero el mundo no se muestra. Heidegger desubjetiviza la existencia porque el sujeto es un presupuesto que carece de mundo.

13 Op. cit., pág. 130.

Esta estrategia teológica, eufemizada filosóficamente como la “superación radical por el retorno al fundamento absoluto” empuja a los problemas religiosos a ser formas derivadas de problemas filosóficos. Así, Heidegger se ubica en el plano de la revelación mística, de poseedor de la verdad última de la existencia.

Heidegger absolutiza la visión conservadora del mundo y despacha el problema de la alienación económica como caso de la alienación ontológica tornando ficticia la superación revolucionaria. Se sitúa en el campo filosófico con respecto a los marxistas y a los neokantianos como los revolucionarios conservadores con respecto a los liberales y los marxistas.

Es comprensible que este ultra-radicalismo de la revolución del pensamiento culmine, una vez pasado el tiempo del “compromiso resuelto” en una suerte de sabiduría neotomista que llama a cada uno a “reconocer lo que es” y a vivir según su condición¹⁴...

La causa intelectual en Bourdieu

¿Para qué la causa intelectual? Bourdieu responde recuperando una figura un tanto olvidada: el intelectual crítico.

Lo que defiendo antes que nada, es la posibilidad y necesidad del intelectual crítico, y crítico en primer lugar, de la doxa intelectual que ejercen doxósofos. No hay democracia efectiva sin verdadero contra-poder crítico. El intelectual es uno de ellos y de primera magnitud.¹⁵

Contra Heidegger, Bourdieu aplica el socioanálisis científico. A favor del intelectual crítico pone a su disposición el autosocioanálisis y herramientas para la lucha activa por la autonomía, a efectos de lograr una eficaz producción y acción

que le permita al intelectual crítico participar como actor social con poder en la lucha política.

Para eso es necesario superar la antinomia entre intelectual autónomo e intelectual comprometido. Bourdieu se encontró empeñado en la búsqueda de un nuevo tipo de presencia pública de los intelectuales, ya por fuera del modelo Dreyfus o del compromiso sartreano. Para eso encontramos a Bourdieu investigando las reglas de funcionamiento de su propio campo.

Ahora bien, en Bourdieu el discurso que sanciona la autonomía de los intelectuales aboga por la cientificidad de sus saberes, pero lo hace al precio de un discurso que se vuelve a autoelevar a discurso privilegiado, donde la ciencia social y sus portadores (aunque sea una ciencia social autorreflexiva) parecen ser la voz autorizada.

La misma distinción entre lenguaje científico y jerga erudita parece destinada a salvaguardar el progreso de la razón científica en general y el de las ciencias sociales en particular. Pero aquí Bourdieu no opera con la razón dialéctica para vincular el lenguaje científico-racional con la jerga erudita y termina idealizando los mecanismos de funcionamiento de la ciencia. Es cierto que Bourdieu se ocupó de problemas de sociología de la ciencia como, por ejemplo, el establecimiento de la jerarquía de los objetos de estudio legítimos, pero siempre con el objetivo de asegurar la pertenencia a la ciencia de las ciencias sociales.

De este modo, lo que le confiere contra-poder crítico al modelo intelectual propuesto por Bourdieu es su rol de encarnar el saber y no un determinado lugar en el conflicto social. Bourdieu se confunde: su intelectual transforma su causa en objetivo y no en el instrumento estratégico. En el fondo, Bourdieu quiere una ciencia autoridad despojada de pasiones. El también puso en práctica la doble operación de legitimidad fundante: definió el silencio de los intelectuales franceses de la década del 80 y se propuso llenar ese lugar vacante. Negó la presencia del rol intelectual nacional y lo llenó con un nuevo rol social, ahora universal.

Bourdieu olvidó aquello de que poner al pensamiento en disposición a fines “correctos” implica la pérdida de su condición negativa y crítica.

14 Bourdieu cita al último Heidegger cuando este dice: Los pastores invisibles habitan más allá de los desiertos de la tierra devastada... La ley oculta de la tierra conserva a ésta en la moderación que se conforma con el nacimiento y con la muerte de todas las cosas en el círculo asignado de lo posible, al que todos se adecuan y que ninguno conoce. El álamo no cruza jamás la línea de su posibilidad. El pueblo de las abejas habita en su posible. Solo la voluntad, instalándose por todos lados en la técnica, sacude la tierra y la lleva a grandes fatigas, a la usura y a las variaciones de lo artificial. (Op. cit., pág. 137).

15 Bourdieu P., *Intelectuales, política y poder*, pág. 158.

Reflexión final

En este último apartado quisiera llamar la atención acerca de un problema que considero sumamente pertinente en la contemporaneidad latinoamericana, pues no percibo que sea un detalle insignificante que Heidegger nombrara al modo metafísico de estar en el mundo como “olvido”. La historia de la metafísica es la historia del olvido del ser en la desgarradura de una experiencia originaria situada en Grecia y que alcanza su acabamiento en la técnica.

Ahora bien: en la últimas décadas parece haberse instalado en el campo intelectual el dispositivo posmoderno que ha hecho de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, heideggerianos, y del propio Heidegger, un posmoderno. Pero es pertinente para nosotros, latinoamericanos, marcar una distinción: que la pérdida de memoria no está solamente en la base de un cierto estado del conocimiento, sino que también es requerida como pre-condición de la dominación política.

No se trata de un simple juego del ensayista sino que más bien remite a un *pathos* que alcanza una correspondencia tensa con el registro histórico. Nada de olvido del ser; la piedad por los despojos y las víctimas de nuestra historia constituyen el momento ético-político del recuerdo. Se trata de la memoria de restos vividos, no de la exaltación romántica de las fuerzas elementales que sirven de legitimación al irracionalismo. Por eso no hay una metafísica que pueda estimarse como verdadera de modo inmediato prescindiendo de la consideración dialéctica de sus alternativas más profundas.

No hay articulación entre nihilismo y crítica de la razón instrumental. El primero es celebración del carácter fragmentario de lo real producido por la indiferencia de los entes al ser intercambiados. En cambio, para Horkheimer, Adorno y Benjamin, no es la muerte la tendencia última de la instrumentalidad ni del nihilismo, sino el olvido de lo que perece, la negación de los muertos.

Es cierto que Heidegger dijo “la ciencia no piensa”. Pero la determinación de la técnica como “lugar” la sustrae de los dominios de la crítica de la razón instrumental y como el resultado de un obrar humano para ser remitida a

la verdad de sí misma. Así, para Heidegger, la técnica deshistorizada es un punto ciego y sus mecanismos relacionales fracasan ante soberanías inaprensibles.

En esta objeción coinciden Adorno y Bourdieu: lo que se señala es esa hipostatización del problema del poder que desconoce las formas manifiestas del dominio social y político y oculta las relaciones sociales que ejecutan el sometimiento. El peligro de la técnica no tiene que ver, para Heidegger, con la manipulación y el dominio sobre la materia y la vida, sino con el sentido del develamiento.

Por ser inactual, el pensamiento de Heidegger es ideológico. Si la política no puede hablar de sí misma y hay que desplazar el problema del poder a favor del hacer de los poetas, ¿de qué hablarán los poetas? ¿Acaso de las violencias miméticas de la naturaleza? ¿Estará divorciado este nacional-esteticismo del nacional-socialismo?

Heidegger ha destituido a la política como esfera relativamente autónoma y la remitió a una sobredeterminación filosófica que esencializó lo político como no político. Operó una subsunción de lo político en la “historicidad” transformando la democracia moderna en un modo de ser político de la desinstalación. Por esta vía, Heidegger cosifica la democracia y, según los pensadores de Frankfurt, “toda reificación es un olvido”. Heidegger se lamenta por el “olvido del ser” para contribuir a las políticas de olvido de las víctimas.

Esta experiencia filosófica estuvo asociada a la catástrofe de la modernidad europea, institucionalizada en los campos de exterminio. Heidegger contribuyó a la ceguera de la filosofía frente a la diferencia entre la banalidad de lo político y la perversidad de lo político.

Por eso, para la filosofía crítica, el compromiso de Heidegger con el nazismo no obedeció a un mero accidente biográfico, a un encandilamiento fugaz, sino que resultó de la correspondencia íntima entre ese régimen y su ontología, a saber: la ilusión nada benéfica de expresar una verdad superior a la contingencia histórica, y la ilusión perversa de una realidad política capaz de darle, a esas certezas sin verdad

y sin historia, densidad institucional. Heidegger vinculó así un supuesto campo de saber con el campo de exterminio.

Bibliografía utilizada

Adorno, T. 1971. *La ideología como lenguaje*. Editorial. Taurus, Madrid.

Bourdieu, P. 1983. *Campo del poder y campo intelectual*. Folios Ediciones, Buenos Aires.

Bourdieu, P. 2000. *Intelectuales, política y poder*. Eudeba, Buenos Aires.

Farías, V. 1989. *Heidegger y el nazismo*. Muchnik Editores, Barcelona.

Fragomeno, R. 1999. *Intelectuales. El obstáculo de los espejos*. Ediciones Perro Azul, San José.

Goldmann L. 1975. *Lukács y Heidegger*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Habermas, J. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Editorial Taurus, Madrid.

Lukács, G. 1967. *El asalto a la razón*. Editorial Grijalbo, México.

Wolin, R. 2001. *Los hijos de Heidegger*. Editorial Cátedra, Madrid.

Zizek, S. 2001. *El espinoso sujeto*. Editorial Piados. Buenos Aires.