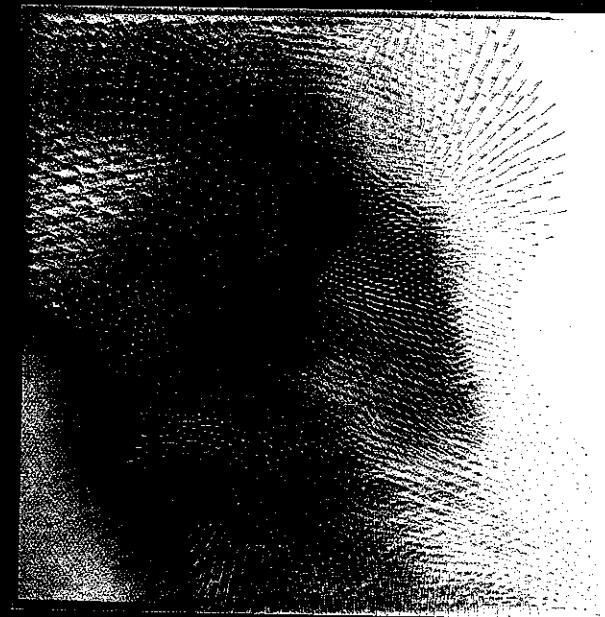


Pierre Bourdieu



*Meditaciones
pascalianas*

A.



ANAGRAMA
Colección Argumentos

Título de la edición original:
Méditations pascaliennes
© Éditions du Seuil
París, 1997

Portada:
Julio Vivas
Ilustración: «Nagelrelief», Günther Hecker, 1969,
Aachen, Neue Galerie, col. Ludwig

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 1999
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0572-4
Depósito Legal: B. 6016-1999

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

Introducción

He tomado la decisión de exponer una serie de cuestiones que hubiera preferido dejar a la filosofía porque me ha parecido que, pese a ser tan inquiridora, no las propone; y también porque no cesa de plantear, en particular a propósito de las ciencias sociales, ciertos interrogantes que no me parecen obvios y, al mismo tiempo, se guarda muy mucho de hacerse preguntas acerca de las razones, y más aún de las causas, a menudo muy poco filosóficas, de esas interrogaciones tuyas. Me proponía, en efecto, llevar la crítica (en el sentido kantiano) de la razón sapiente hasta un punto que los cuestionamientos no suelen tocar y tratar de explicitar los presupuestos inscritos en la situación de *scholé*, de ocio, tiempo libre y liberado de las urgencias del mundo que posibilita una relación libre y liberada con esas urgencias y ese mundo. Porque hay filósofos que, no contentos con introducir estas presuposiciones en su práctica, como otros profesionales del pensamiento, las han llevado al orden del discurso no tanto para analizarlas como para legitimarlas.

Habría podido, para justificar una investigación que espera facilitar el acceso a unas verdades que la filosofía contribuye a hacer difíciles de alcanzar, aducir el ejemplo de ciertos pensadores, como Wittgenstein, que los filósofos no andan lejos de considerar enemigos de la filosofía porque le otorgan, como primera misión, la de disolver ilusiones y, en particular, las que la tradición filosófica produce y reproduce. Pero tenía diversas razones, de lo que espero convencer al lector, para colocar estas reflexiones bajo la égida de

Pascal. Desde hace ya tiempo ha sido mi costumbre, cuando me preguntan, generalmente con mala intención, por mis relaciones con Marx, responder que, llegado el caso de no tener más remedio que afiliarme, me diría más bien pascaliano: pensaba, en concreto, en lo que se refiere al poder simbólico, aspecto en el que la afinidad es más aparente, y en otros aspectos de la obra, menos evidentes, como la renuncia a la ambición de establecer principios. Pero, más que nada, siempre había agradecido a Pascal, tal y como yo lo entendía, su solicitud, desprovista de cualquier ingenuidad populista, por el «común de los hombres» y las «opiniones sanas del pueblo»; y también su propósito, indisociable de ella, de indagar siempre la «razón de los efectos», la razón de ser de los comportamientos humanos aparentemente más inconsecuentes o más irrisorios —como «pasarse el día corriendo tras una liebre»— en vez de indignarse por ello o burlarse, como hacen los «listillos», siempre dispuestos a «hacerse los filósofos» o a tratar de asombrar con sus asombros fuera de lo común a propósito de la vanidad de las opiniones de sentido común.

Convencido de que Pascal tenía razón cuando decía que «la verdadera filosofía se mofa de la filosofía», he lamentado a menudo que las reglas de la corrección escolástica me impidieran tomar al pie de la letra ese lema: en más de una ocasión he tenido ganas de emplear, contra la violencia simbólica que se ejerce a menudo en nombre de la filosofía, y en primer lugar sobre los propios filósofos, las armas más comúnmente utilizadas para contrarrestar los efectos de esa violencia: la ironía, el remedo o la parodia. ¿Cómo no envidiar la libertad de los escritores (la evocación por Thomas Bernhard del *kitsch* heideggeriano, o por Elfriede Jelinek de las fuliginosas brumas de los idealistas alemanes), o la de los artistas que, de Duchamp a Devautour, no han cesado de poner en juego, en su práctica habitual, la fe en el arte y los artistas?

La vanidad de atribuir a la filosofía, y a las palabras de los intelectuales, efectos tan colosales como inmediatos me parece el ejemplo por antonomasia de lo que Schopenhauer llamaba lo «cómicamente pedante», entendiéndolo por ello el ridículo en el que se incurre cuando se realiza una acción que no está comprendida en su concepto, como un caballo que al intervenir en una obra de teatro

llenara de boñigas el escenario. Si algo comparten nuestros filósofos, «modernos» o «posmodernos», más allá de los conflictos que los enfrentan, es ese exceso de confianza en los poderes del discurso. Ilusión típica de *lector*, «profesor», capaz de tomar el comentario académico por un acto político o la crítica de los textos por una manifestación de resistencia, y de vivir las revoluciones en el orden de las palabras como revoluciones radicales en el orden de las cosas.

¿Cómo evitar sucumbir a este sueño de omnipotencia, ideal para suscitar impulsos de identificación arrebatada con los grandes papeles heroicos? Creo que lo que importa, en primer lugar, es reflexionar no sólo sobre los límites del pensamiento y sus poderes, sino también sobre las condiciones de su ejercicio, que inducen a tantos pensadores a superar los límites de una experiencia social por fuerza parcial y local, en lo geográfico y en lo social, y circunscrita a una exigua parcela, siempre la misma, del universo social, e incluso intelectual, como pone de manifiesto la cerrazón de las referencias invocadas, a menudo reducidas a una disciplina y una tradición nacional. La atenta observación del discurrir del mundo debería, sin embargo, inclinar a una mayor humildad, pues es patente que los poderes intelectuales nunca resultan más eficientes que cuando se ejercen en la dirección que señalan las tendencias immanentes del orden social, ya que multiplican entonces de forma indiscutible, por la omisión o el compromiso, los efectos de las fuerzas del mundo, que asimismo se expresan a través de ellos.

No ignoro que lo que tengo que decir aquí, y que durante mucho tiempo he querido dejar, por lo menos en parte, en lo implícito de un sentido práctico de las cosas teóricas, se fundamenta en las experiencias singulares, y singularmente limitadas, de una existencia particular; y que los acontecimientos del mundo, o las peripecias de la vida universitaria, pueden afectar muy profundamente las conciencias y los inconscientes. ¿Significa ello que mi propósito tenga que estar particularizado o relativizado? Se ha relacionado el interés que los caballeros de Port-Royal manifestaron siempre por la autoridad y la obediencia, y el empecinamiento de que hicieron gala para establecer los principios de ambas, con el hecho de que, aunque muy privilegiados, en especial desde un punto de vista cul-

tural, casi todos pertenecían a la aristocracia burguesa de los goli-llas, categoría social todavía muy distinta, para las demás y para sí, de la nobleza, cuyas insolencias soportaba con irritación. Aunque su particular lucidez respecto a los valores aristocráticos y los fundamentos simbólicos de la autoridad, en especial la nobiliaria, pudo deberse en parte a esa situación ambigua que los predisponía a las actitudes críticas hacia los poderes temporales, de la Iglesia o del Estado, no por ello pierden un ápice de su validez las verdades que esa particular lucidez les permitió descubrir.

Hay que repudiar los vestigios de moralismo, religioso o político, que inspiran veladamente numerosas interrogaciones de apariencia epistemológica. En el ámbito del pensamiento, no hay, como recordaba Nietzsche, inmaculada concepción; pero tampoco hay pecado original. Y aunque se pudiera demostrar que quien halló la verdad tenía interés en hacerlo, su descubrimiento no quedaría devaluado por ello. Quienes desean creer en el milagro del pensamiento «puro» deberán resignarse a admitir que el amor a la verdad o la virtud, como cualquier otra disposición del ánimo, es necesariamente tributario de las condiciones en las que se ha formado, es decir, de una posición y una trayectoria sociales. Por mi parte, estoy convencido de que, a la hora de tratar de pensar las cosas de la vida intelectual, donde tantas de nuestras inversiones están colocadas y donde, por consiguiente, el «rechazo del saber», e incluso el «odio a la verdad», de los que habla Pascal, son particularmente intensos y están particularmente extendidos (aunque sea en la forma invertida de la falsa lucidez perversa del resentimiento), un poco de interés personal por hallar la verdad (que fácilmente será denunciado como denuncia) no está, ni mucho menos, de más.

Pero la vulnerabilidad extrema de las ciencias históricas, las primeras en quedar expuestas al peligro de relativización que ellos mismos provocan, no carece de ventajas. Y podría invocar la vigilancia particular respecto a las imposiciones o las seducciones de las modas o las distracciones intelectuales que por fuerza inspira el hecho de tomarlas permanentemente por objeto; y, sobre todo, la labor de crítica, comprobación y elaboración, en una palabra, de sublimación, a la que he sometido los impulsos, las sublevaciones

o las indignaciones de las que pudiera surgir tal o cual intuición, ésta o aquella anticipación. Cuando sometía a examen, sin miramientos, el mundo del cual formaba parte, no podía ignorar que necesariamente me sometía a mis propios análisis, y que hacía entrega de unos instrumentos que se podían utilizar contra mí: pues la comparación con el cazador cazado, que se suele emplear en casos semejantes, designa, sencillamente, una de las formas, muy eficaz, de la introspección tal como la concibo, es decir, como una empresa colectiva.

Consciente de que el privilegio de que gozan quienes se encuentran en situación de «jugar seriamente», según la expresión de Platón, porque su estado (u, hoy en día, el Estado) les facilita los medios para hacerlo, podía orientar o limitar mi pensamiento, siempre he exigido de los instrumentos de conocimiento más descarnadamente objetivantes de los que pudiera disponer que fueran asimismo instrumentos de conocimiento de mí mismo; y, en primer lugar, como «sujeto conociente». De este modo he aprendido mucho de dos trabajos de investigación que, llevados a cabo en universos socialmente muy alejados —la aldea de mi infancia y las universidades parisienses—, me han permitido explorar, en tanto que observador objetivista, algunas de las regiones más oscuras de mi subjetividad.^{1*} Estoy convencido, en efecto, de que una empresa de objetivación liberada de la indulgencia y la complacencia particulares que suele exigirse y concederse a las evocaciones de la aventura intelectual es lo único que puede permitir descubrir, con el propósito de superarlos, determinados límites del pensamiento, especialmente aquellos que tienen como principio el privilegio.

Siempre me han causado cierta impaciencia las «palabras ampulosas», como dice Pascal, y la afirmación categórica de tesis inapelables, mediante las cuales suelen significarse las grandes ambiciones intelectuales; y, sin duda, un poco por reacción contra la afición por las condiciones previas epistemológicas y teóricas, o por los comentarios interminables de los autores canónicos, nunca he querido escurrir el bulto ante las tareas consideradas más humildes del oficio de etnólogo o de sociólogo: observación directa,

* Las notas están agrupadas al final de la obra, a partir de la página 325.

entrevista, codificación de los datos o análisis estadístico. Sin caer en el culto iniciático del «trabajo de campo» o el fetichismo de los *data*, tenía, no obstante, la sensación de que, por su propio contenido, más modesto y más práctico, y por las salidas al mundo que implicaban, estas actividades —que no requieren menos inteligencia que otras, dicho sea de paso— eran una de las posibilidades que se me ofrecían para escapar del aislamiento escolástico de gente de gabinete, de biblioteca, de cursos y de discursos que mi vida profesional me obligaba a frecuentar. Por lo tanto, podría acompañar casi cada una de mis actuaciones en lo que se refiere a dichas actividades con las referencias a las investigaciones empíricas, algunas separadas por más de treinta años del momento en que escribo, que me han permitido sentirme autorizado a formular, sin aportar cada vez todas las pruebas justificativas y en un tono que puede parecer, en algunos casos, demasiado abrupto, las proposiciones generales que presuponían o me habían permitido establecer.²

El sociólogo tiene la particularidad, que no constituye, ni mucho menos, un privilegio, de ser aquel cuya tarea consiste en expresar las cosas del mundo social, y en expresarlas, en la medida de lo posible, como son; no hay en ello nada de anormal, e incluso puede considerarse trivial. Lo que hace que su situación se vuelva paradójica, insostenible a veces, es el hecho de estar rodeado de personas que o bien ignoran (activamente) el mundo social y no lo mencionan —y sería el último en reprochar a los artistas, los escritores, los científicos, que se vuelquen por entero en sus quehaceres—, o bien se preocupan y hablan de él, a veces mucho, pero sin saber lo suficiente (lo que ocurre incluso entre los sociólogos profesionales): no es infrecuente, cuando se asocia con la ignorancia, la indiferencia o el desprecio, que la obligación de hablar que imponen la seducción de una notoriedad rápidamente adquirida o las modas y los modelos del juego intelectual induzca a hablar en todas partes del mundo social, pero como si no se hablara de él, o como si sólo se hablara de él para olvidarlo mejor y hacerlo olvidar; en una palabra, negándolo.

De este modo, cuando, sencillamente, hace lo que tiene que hacer, el sociólogo rompe el círculo mágico de la negación colecti-

va: al empeñarse en la recuperación de lo inhibido, al tratar de comprender y dar a conocer lo que el universo del saber prefiere ignorar, en particular sobre sí mismo, asume el riesgo de que los demás lo vean un poco como el traidor que se va de la lengua. Pero ¿con quién se va a ir de la lengua si no es justamente con aquellos con los que, al hacerlo, se desolidariza y por parte de quienes no puede esperar ningún reconocimiento por sus descubrimientos, sus revelaciones o sus confesiones (por fuerza algo perversos, hay que reconocerlo, puesto que también valen, por extensión, para todos sus iguales)?

Sé muy bien a qué se expone quien se esfuerza por combatir la represión, tan poderosa en el mundo puro y perfecto del pensamiento, de todo lo que atañe a la realidad social. Sé que tendré que vérmelas con la indignación virtuosa de los que recusan, incluso como hipótesis de trabajo, el esfuerzo de objetivación: ora porque, en nombre de la irreductibilidad del «sujeto», de su inmersión en el tiempo, que lo condena al cambio incesante y la singularidad, identifican cualquier tentativa para convertirlo en objeto de ciencia con una especie de usurpación de un atributo *divino* (Kierkegaard, más claro sobre este punto que muchos de sus seguidores, habla, en sus diarios, de «blasfemia»); ora porque, convencidos de que son seres excepcionales, sólo ven en semejante esfuerzo una especie de «denuncia», inspirada por el «odio» hacia el objeto al que se aplica: filosofía, arte, literatura, etcétera.

Resulta tentador (y «rentable») actuar como si el mero recuerdo de las condiciones sociales de la «creación» fuera la expresión de una voluntad de reducir lo único a lo genérico, lo singular a lo uniforme; como si dar constancia de que el mundo social impone obligaciones y límites incluso al pensamiento más «puro», el de los científicos, los artistas y los escritores, fuera consecuencia de un propósito deliberado de denigrar; como si el determinismo, que tanto le reprochan al sociólogo, fuera, al igual que el liberalismo o el socialismo, o cualquier otra preferencia, estética o política, una cuestión de creencia o incluso una especie de causa respecto a la cual resultara forzoso tomar posición, para combatirla o defenderla; como si el compromiso científico fuera, en el caso de la sociología, algo partidista, inspirado por el resentimiento contra todas

las «buenas causas» intelectuales, la singularidad y la libertad, la transgresión y la subversión, la diferencia y la disidencia, lo abierto y lo diverso, y así sucesivamente.

A menudo he llegado a lamentar, ante las denuncias fariseas de mis «denuncias», no haber seguido los pasos de Mallarmé, quien, negándose a «efectuar, en público, el impío derribo de la ficción y, consecuentemente, del mecanismo literario, para mostrar el meollo de la obra o su inanidad»,³ optaba por salvar la ficción, y la creencia colectiva en la fantasía, y enunciaba ese principio negativo exclusivamente como negación. Pero no me sentía, por otra parte, satisfecho con la respuesta que daba Mallarmé a la cuestión de saber si hay que exponer públicamente los mecanismos constitutivos de fantasías sociales tan rodeadas de prestigio y misterio como las del arte, la literatura, la ciencia, el derecho o la filosofía, depositarias, además, de los valores comúnmente considerados más universales y más sagrados. Optar por conservar el secreto, o por descubrirlo tan sólo de forma estrictamente velada, como hace Mallarmé, significa prejuzgar que sólo unos pocos grandes iniciados son capaces de la lucidez heroica y la generosidad decisoria necesarias para afrontar en su verdad el enigma de la ficción y el fetichismo.

Consciente de todas las expectativas que estaba obligado a contrariar, de todos los dogmas indiscutidos de la convicción «humanista» y la fe «artística» que estaba obligado a desafiar, a menudo he maldecido el sino (o la lógica) que me forzaba a tomar, con pleno conocimiento de causa, un partido tan poco agradecido, a iniciar, únicamente con las armas del discurso racional, un combate —tal vez perdido de antemano— contra fuerzas sociales tan desproporcionadas como el peso de los hábitos de pensamiento, los intereses creados alrededor de la cultura, las creencias culturales legadas por siglos de culto literario, artístico o filosófico.

Un sentimiento tanto más paralizante cuanto que mientras escribía sobre la *scholé*, y todas esas cosas, no podía dejar de sentir los efectos del rechazo de mi discurso. Jamás había sido consciente con tanta intensidad de lo insólito de mi propósito, especie de *filosofía negativa* expuesta a parecer autodestructora. En otras ocasiones, para tratar de adormecer la angustia o la ansiedad, me he

asignado, a veces explícitamente, el papel de escritor público y he intentado convencerme —y también a quienes arrastraba conmigo— de la certeza de ser útil al decir unas cosas que no son dichas, pero merecen serlo. Ahora bien, dejando de lado esas funciones de «servicio público», por así decirlo, ¿qué otras justificaciones podría aducir?

Nunca me he sentido verdaderamente justificado por existir en tanto que intelectual. Y siempre he intentado —y también aquí— exorcizar todo lo que, en mi pensamiento, pueda vincularse con ese status, como el intelectualismo filosófico. Nunca he querido ser un intelectual, y todo lo que pueda sonar, en mis escritos, a antiintelectualismo va dirigido, sobre todo, contra lo que queda en mí, pese a todos mis esfuerzos, de intelectualismo o intelectualidad, como la dificultad, tan típica de los intelectuales, que tengo para aceptar de verdad que mi libertad tiene sus límites.

Para dar por concluidas estas consideraciones preliminares, quisiera pedirles a mis lectores, incluso a los animados por la mejor disposición hacia mí, que dejen en suspenso las ideas preconcebidas o las prevenciones que puedan tener acerca de mi labor y, más generalmente, de las ciencias sociales, las cuales me obligan a veces a volver sobre cuestiones que creo haber dejado zanjadas desde hace tiempo, como también haré aquí, con unas puntualizaciones que no hay que confundir con las vueltas atrás y las recuperaciones impuestas por los progresos, a menudo inapreciables, de la investigación. Tengo, en efecto, la sensación de haber sido bastante mal comprendido, sin duda, por una parte, a causa de la idea que la gente suele hacerse de la sociología, a partir de difusos recuerdos escolares o desdichados encuentros con los representantes más conocidos de la corporación, que sólo pueden, lamentablemente, reforzar la imagen politicoperiodística de la disciplina: el menguado status de esta ciencia paria inclina y autoriza a los miopes a pensar que superan lo que a veces los supera y a los malévolo a fabricar una imagen deliberadamente reductora sin exponerse a las sanciones que suelen ir de la mano de las transgresiones demasiado flagrantes del «principio de caridad». Esas prevenciones se me antojan tanto más injustas o impropias por cuanto parte de mi labor ha consistido en derribar buen número de modos de

pensar de uso corriente en el análisis del mundo social (empezando por los vestigios de una «vulgata» marxista que, más allá de las filiaciones políticas, ha enturbiado y oscurecido las mentes de más de una generación). Los análisis y los modelos que propuse fueron aprehendidos, con frecuencia, a través de las categorías de pensamiento que, como las grandes alternativas inherentes al pensamiento dualista (mecanicismo/finalismo, objetivismo/subjetivismo, holismo/individualismo, etcétera), eran precisamente lo que se revocaba.

Pero no olvido todo lo que dependía de mí, de mi dificultad para explicar o mis reticencias a la hora de explicarme; ni el hecho de que tal vez los obstáculos para la comprensión, sobre todo, como observa Wittgenstein, cuando se trata de cosas sociales, no surgen tanto en el campo del entendimiento como en el de la voluntad. Me asombro a menudo del tiempo que he necesitado —y, sin duda, seguiré necesitando— para comprender de verdad algunas de las cosas que expresaba desde hacía tiempo con la sensación de saber perfectamente lo que decía. Y si con frecuencia doy vueltas y más vueltas a los mismos temas, retomo una y otra vez los mismos objetos y los mismos análisis, siempre lo hago, o eso me parece, trazando un movimiento de espiral que permite alcanzar cada vez un grado superior de explicitación y comprensión, así como descubrir relaciones inadvertidas y propiedades ocultas. «No puedo juzgar mi obra», decía Pascal, «mientras la estoy haciendo. Es menester que haga como los pintores y me aleje de ella, pero no demasiado.»⁴ He procurado, a mi vez, encontrar el punto a partir del cual pudiera aprehenderse con una sola mirada el conjunto de «mi obra», libre de las confusiones o las oscuridades que descubría en ella «mientras la estaba haciendo» y en las que uno se detiene cuando la mira desde una cercanía excesiva. Al ser propenso a dejar las cosas en el estado práctico, he tenido que convencerme de que no malgastaba mi tiempo y mi esfuerzo tratando de explicitar los principios del *modus operandi* que he utilizado en mi labor, así como la idea del «hombre» que, inevitablemente, ha influido en mis elecciones científicas. No sé si lo he conseguido, pero, en cualquier caso, he llegado a la convicción de que el mundo social se conocería mejor, y el discurso científico sobre este

particular se comprendería también mejor, si se llegara al convencimiento de que hay pocos objetos más difíciles de conocer, especialmente porque obsesiona las mentes de quienes se esfuerzan en analizarlo y oculta bajo las apariencias más triviales, las de banalidad cotidiana para la prensa diaria, accesible a cualquiera, las revelaciones más inesperadas sobre lo que menos queremos saber de lo que somos.

1. Crítica de la razón escolástica

El hecho de que estemos implicados en el mundo es la causa de lo que hay de implícito en lo que pensamos y decimos acerca de él. Para liberar al pensamiento de este constreñimiento, no basta con esa vuelta sobre sí mismo del pensamiento pensante que suele asociarse con la idea de introspección; sólo la ilusión de la omnipotencia del pensamiento puede hacer creer que la duda más radical tenga la virtud de dejar en suspenso los presupuestos, relacionados con nuestras diferentes filiaciones, pertenencias, implicaciones, que influyen en nuestros pensamientos. Lo inconsciente es la historia: la historia colectiva, que ha producido nuestras categorías de pensamiento, y la historia individual, por medio de la cual nos han sido inculcadas; por ejemplo, de la historia social de las instituciones de enseñanza (la más trivial de todas y, sin embargo, ausente en la historia de las ideas, filosóficas u otras) y de la historia (olvidada o reprimida) de nuestra relación singular con esas instituciones cabe esperar unas cuantas revelaciones verdaderas sobre las estructuras objetivas y subjetivas (clasificaciones, jerarquías, problemáticas, etcétera) que siguen orientando, mal que nos pese, nuestro pensamiento.

LA IMPLICACIÓN Y LO IMPLÍCITO

Al renunciar a la ilusión de la transparencia de la conciencia para sí misma y a la representación de la introspección común-

mente admitida entre los filósofos (y hasta aceptada por algunos sociólogos, como Alvin Gouldner, que designa con este término una exploración intimista de la contingencia de las experiencias personales),¹ hay que resignarse a admitir, dentro de la tradición típicamente positivista de la crítica de la introspección, que la reflexión más eficaz es la que consiste en objetivar al sujeto de la objetivación; con ello quiero decir aquella que priva al sujeto consciente del privilegio que habitualmente suele otorgarse a sí mismo y recurre a todos los instrumentos de objetivación disponibles (encuesta estadística, observación etnográfica, investigación histórica, etcétera) para sacar a la luz los presupuestos que aquél debe a su inclusión en el objeto de conocimiento.²

Estos presupuestos pertenecen a tres órdenes diferentes. Para empezar, partiendo de lo más superficial, los que van asociados a la ocupación de una posición en el espacio social y la trayectoria particular que conduce a ella, así como a la pertenencia a uno u otro sexo (que puede afectar de diversas maneras la relación con el objeto, en la medida en que la división del trabajo sexual se inscribe en las estructuras, tanto sociales como cognitivas, y orienta, por ejemplo, la elección del objeto).³ Vienen después los que son constitutivos de la *dóxa* propia de cada uno de los diferentes campos (religioso, artístico, filosófico, sociológico, etcétera) y, más exactamente, los que cada pensador particular debe a su posición en un campo. En último lugar, figuran los presupuestos constitutivos de la *dóxa* genéricamente asociada con la *scholé*, con el ocio, que es la condición de la existencia de todos los campos del saber.

Al contrario de lo que suele afirmarse, en especial cuando se muestra preocupación por la «neutralidad ética», no son los primeros presupuestos, y en particular los prejuicios religiosos o políticos, los más difíciles de aprehender y dominar. Como dependen de la particularidad de unas personas o unas categorías sociales, diferentes, por lo tanto, de un individuo a otro y de una categoría a otra, tienen pocas posibilidades de librarse de la crítica interesada de aquellos animados por prejuicios o convicciones distintos.

No sucede lo mismo con las distorsiones relacionadas con la pertenencia a un campo y la adhesión, unánime dentro de los límites de ese campo, a la *dóxa* que propiamente lo define. Lo im-

plícito, en este caso, es lo que está implicado en el hecho de tomarse el juego en serio, es decir, en la *illusio* como creencia fundamental en el interés del juego y el valor de lo que se ventila en él que es inherente a esa pertenencia. El ingreso en un universo escolástico supone dejar en suspenso algunos presupuestos del sentido común y una adhesión *para-dójica* a un conjunto más o menos radicalmente nuevo de presupuestos, y, de modo correlativo, el descubrimiento de apuestas y exigencias desconocidas e incomprendidas por la experiencia habitual. Cada campo se caracteriza, en efecto, por la persecución de un fin específico, propio para propiciar unas inversiones exactamente igual de absolutas para todos (aquellos y sólo para ellos) que poseen las disposiciones requeridas (por ejemplo, la *libido sciendi*). Participar de la *illusio* científica, literaria, filosófica, o cualquier otra, significa tomarse en serio (a veces hasta el punto de convertirlas, en este caso también, en cuestiones de vida o muerte) unas apuestas que, surgidas de la propia lógica del juego, fundamentan su seriedad, aun cuando puedan pasárseles por alto, o parecer «desinteresadas» y «gratuitas», a quienes a veces se califica de «profanos», o a quienes están comprometidos en otros campos (pues la independencia de los diferentes campos implica cierto grado de incomunicabilidad entre ellos).

La lógica específica de un campo se funda en la mentalidad que conlleva en forma de habitus específico, o, más exactamente, de sentido del juego, al que, por lo común, se designa como un «espíritu» o un «sentido» («filosófico», «literario», «artístico», etcétera), el cual casi nunca se plantea ni se impone de forma explícita. Dado que se lleva a cabo de forma imperceptible, es decir, gradual, progresiva e inapreciable, la conversión más o menos radical (en función de la distancia) a partir del habitus original que exigen el ingreso en el juego y la adquisición del habitus específico, pasa esencialmente inadvertida.

Si las implicaciones de la inclusión en un campo están condenadas a permanecer implícitas, es porque no tiene nada que ver con un compromiso consciente y deliberado, con un contrato voluntario. La inversión original no tiene origen, porque siempre se antecede a sí misma y porque, cuando deliberamos sobre nuestro ingreso en el juego, la apuesta ya está más o menos decidida. «Es-

tamos embarcados», como dice Pascal. Hablar de una decisión de «comprometerse» en la vida científica o artística (como en cualquiera de las demás inversiones fundamentales de la vida —vocaciones, pasiones, devociones, adhesiones) es, más o menos, tan absurdo, y el propio Pascal lo sabe perfectamente, como creer posible provocar la decisión de creer, como hace él, sin grandes ilusiones, mediante el argumento de la apuesta: para que fuera posible inducir al descreído a decidirse a creer demostrándole, por medio de razones coercitivas, que quien apuesta por la existencia de Dios se juega una inversión finita para ganar unos beneficios infinitos, sería necesario que aquél estuviera dispuesto a creer lo bastante en la razón para ser sensible a las razones de esa demostración. Pero, como dice muy bien el propio Pascal: «... somos tan autómatas como espíritus. Y de ahí proviene que no sea sólo la demostración el instrumento para lograr la persuasión. ¡Qué pocas cosas son demostradas! Las pruebas sólo convencen al espíritu; la costumbre hace de nuestras pruebas las más fuertes y las más admitidas. Inclina al autómata, el cual, sin darse cuenta, arrastra al espíritu.»⁴ Pascal recuerda de este modo la diferencia, que la existencia escolástica hace olvidar, entre lo que está implicado de modo lógico y lo que ocurre de manera práctica, siguiendo las vías «del hábito, que sin violencia, sin arte, sin argumento, nos hace creer en las cosas».⁵ La creencia, incluso la que es fundamento del universo científico, pertenece al orden del autómata, es decir, del cuerpo, que, como recuerda Pascal constantemente, «tiene sus razones que la razón desconoce».

LA AMBIGÜEDAD DE LA DISPOSICIÓN ESCOLÁSTICA

Pero no hay, sin duda, nada más difícil de aprehender, por parte de quienes están inmersos en universos donde se da por sentada, que la disposición escolástica, exigida por esos universos; nada hay que le cueste más pensar al pensamiento «puro» que la *scholé*, la primera y más determinante de todas las condiciones sociales de posibilidad de ese pensamiento «puro», así como la disposición escolástica que inclina a dejar en suspenso las exigencias

de la situación, las coerciones de la necesidad económica y social, y las prioridades que impone o los fines que propone. Austin habla de pasada, en *Sense and Sensibilia*,* de «visión escolástica» (*scholastic view*), e indica, a modo de ejemplo, el hecho de inventariar y examinar todos los sentidos posibles de una palabra, al margen de cualquier referencia al contexto inmediato, en vez de aprehender o utilizar, simplemente, el sentido de esta palabra que es directamente compatible con la situación.⁶

Cabe, a partir de lo que está implicado en el ejemplo de Austin, decir que, muy cerca del juego y del «hacer ver» que permite a los niños abrir mundos imaginarios, la postura del «como si» es, según muestra Hans Vaihinger en *Die Philosophie des Als ob*, lo que hace posibles todas las especulaciones intelectuales, hipótesis científicas, «experiencias del pensamiento», «mundos posibles» o «variaciones imaginarias».⁷ Es lo que incita a penetrar en el mundo lúdico de la conjetura teórica y la experimentación mental, a plantear problemas por el mero placer de resolverlos y no porque surgen de la presión de la necesidad, o a tratar el lenguaje no como instrumento, sino como objeto de contemplación, delectación, investigación formal o análisis.

Al no establecer la relación, que sugiere la etimología, entre el «punto de vista escolástico» y la *scholé*, consagrada filosóficamente por Platón (mediante la oposición, que se ha convertido en canónica, entre quienes, comprometidos con la filosofía, «producen discursos en paz y tranquilidad», y quienes, en los tribunales, «hablan siempre con prisas porque el agua [de la clepsidra] fluye y no espera»),⁸ Austin omite plantear la cuestión de las condiciones sociales de posibilidad de ese particularísimo punto de vista acerca del mundo y, más exactamente, del lenguaje, el cuerpo, el tiempo o cualquier otro objeto de pensamiento. Ignora, por lo tanto, que lo que hace que se vuelva posible esa mirada indiferente al contexto y a los fines prácticos, esa relación distante y distintiva con las palabras y con las cosas, no es más que la *scholé*. Este tiempo liberado de las ocupaciones y las preocupaciones prácticas —del que la

* Versión castellana: *Sentido y percepción*, trad. de Alfonso García Suárez, Tecnos, Madrid, 1981. (N. del T.)

escuela (la *scholé*, una vez más) constituye una forma privilegiada, el ocio estudiantil, es la condición del ejercicio escolar y las actividades sustraídas a la necesidad inmediata, como el deporte, el juego, la producción y la contemplación de obras de arte y todas las formas de especulación gratuita, sin más fin que sí mismas. (Baste con mencionar aquí —volveré sobre el particular— que, por no deducir todas las implicaciones de su intuición de la «visión escolástica», Austin no supo ver en la *scholé* y el «juego de lenguaje» escolástico el principio de muchos de los errores típicos del pensamiento filosófico que trataba, siguiendo los pasos de Wittgenstein y con otros «filósofos del lenguaje corriente», de analizar y exorcizar.)

La situación escolástica (de la que el orden escolar representa la forma institucionalizada) es un lugar y un momento de ingravidez social en el que, desafiando la alternativa común entre jugar (*paízein*) y estar serio (*spoudázein*), se puede «jugar en serio» (*spoudaíos paízein*), como dice Platón para caracterizar la actividad filosófica, tomar en serio apuestas lúdicas, ocuparse en serio de cuestiones que la gente seria ignora porque, sencillamente, está ocupada y preocupada por los quehaceres prácticos de la existencia cotidiana. Y si la relación entre el modo de pensamiento escolástico y el modo de existencia que constituye la condición de su adquisición y su puesta en práctica pasa inadvertida, no sólo se debe a que quienes podrían pensarla se encuentran como pez en el agua en la situación de la que sus disposiciones son fruto, sino también a que lo esencial de lo que se transmite en y por medio de esa situación es un efecto oculto de la propia situación.

En efecto, los aprendizajes, y especialmente los ejercicios escolares como trabajo lúdico, gratuito, realizado en clave de «hacer ver», sin apuesta (económica) real, significan la ocasión de adquirir *por añadidura*, además de todo lo que se proponen transmitir explícitamente, algo esencial: la disposición escolástica y el conjunto de los presupuestos inscritos en las condiciones sociales que los hacen posibles. Estas condiciones de posibilidad, que son condiciones de existencia, actúan, en cierto modo, de manera negativa, por defecto, y, por lo tanto, de forma invisible, en particular porque en lo esencial son negativas, como la neutralización de las

necesidades y los fines prácticos y, más exactamente, el hecho de ser liberado por un tiempo más o menos prolongado del trabajo y el mundo del trabajo, de la actividad seria, sancionada por una remuneración en dinero, o, más ampliamente, de estar más o menos a cubierto de todas las experiencias negativas asociadas a la privación o la incertidumbre del porvenir. (Comprobación casi experimental: el acceso más o menos prolongado al status de estudiante de segunda enseñanza y al tiempo suspendido entre las actividades lúdicas de la infancia y el trabajo del adulto, que hasta ahora estaba reservado a las adolescencias burguesas, determina, en muchos hijos de familias obreras, una ruptura del ciclo de reproducción de las disposiciones que preparaban para aceptar el trabajo en la fábrica.)⁹ La disposición escolástica que se adquiere, sobre todo, en la experiencia escolar puede perpetuarse aun cuando las condiciones de su ejercicio hayan desaparecido más o menos del todo (con la inserción en el mundo del trabajo). Pero sólo llega a realizarse de verdad mediante la inclusión en alguno de los campos sapientes, muy especialmente cualquiera de los que, al quedar circuncritos casi por completo al universo escolar, como el filosófico y muchos de los científicos, ofrecen condiciones propicias para su desarrollo pleno.

Los presupuestos inscritos en esta disposición —derecho de entrada exigido por todos los universos escolásticos y condición imprescindible para descollar en ellos— constituyen lo que llamaré, mediante un oxímoron idóneo para despertar a los filósofos de su sueño escolástico, la *dóxa epistémica*. Nada hay más dogmático, paradójicamente, que una *dóxa*, conjunto de creencias fundamentales que ni siquiera necesitan afirmarse en forma de dogma explícito y consciente de sí mismo. La disposición «libre» y «pura» que propicia la *scholé* implica la ignorancia (activa o pasiva) no sólo de lo que sucede en el mundo de la práctica (y que pone de manifiesto la anécdota de Tales y la criada tracia) y, más exactamente, en el orden de la *pólis* y la política, sino también de lo que significa existir, sencillamente, en ese mundo. Implica asimismo, y sobre todo, la ignorancia, más o menos absoluta, de dicha ignorancia y las condiciones económicas y sociales que la hacen posible.

Hay una contrapartida de la autonomía de los campos esco-

lásticos y un coste de la ruptura social que favorece la ruptura económica. Aunque se viva como libre y electiva, la independencia respecto a todas las determinaciones sólo se adquiere y se ejerce si hay un distanciamiento efectivo respecto a la necesidad económica y social y por medio de ese distanciamiento (por lo que se halla estrechamente vinculada a la ocupación de posiciones privilegiadas en la jerarquía sexual y social). La *ambigüedad fundamental* de los universos escolásticos y todas sus producciones —adquisiciones universales que han sido posibles gracias a un privilegio exclusivo— se basa en el hecho de que la ruptura escolástica con el mundo de la producción es a la vez ruptura liberadora y separación, desconexión, que contiene la virtualidad de una mutilación: si haber dejado en suspenso la necesidad económica y social es lo que autoriza la emergencia de campos autónomos, a modo de «órdenes» (en el sentido de Pascal) que sólo conocen y reconocen la ley que les es propia, también es lo que, salvo vigilancia especial, amenaza con encerrar al pensamiento escolástico dentro de los límites de presupuestos ignorados o reprimidos, lo que implicaría el retiro fuera del mundo.

Por lo que no queda más remedio que reconocer que, aunque no posean el monopolio de la condición escolástica, sólo quienes ingresen en los universos escolásticos estarán en disposición de realizar plenamente esa posibilidad antropológica universal. La conciencia de semejante privilegio impide condenar a la inhumanidad o la «barbarie» a quienes, por no beneficiarse de él, no están en condiciones de realizar todas sus potencialidades humanas; impide también olvidar los límites que imponen al pensamiento escolástico las condiciones especialísimas de su emergencia, límites que hay que explorar metódicamente para tratar de liberarlo de ellos.

GÉNESIS DE LA DISPOSICIÓN ESCOLÁSTICA

La etnología y la historia dan fe de que las diferentes disposiciones respecto al mundo natural y al mundo social, así como las diversas maneras de construir el mundo desde un punto de vista antropológico, mágicas o técnicas, emocionales o racionales, prác-

ticas o teóricas, instrumentales o estéticas, serias o lúdicas, etcétera, son muy desigualmente probables porque están estimuladas y recompensadas de modo muy desigual en las diferentes sociedades, según el grado de libertad respecto a la urgencia de las necesidades inmediatas que garantiza el estado de las técnicas y los recursos económicos y culturales disponibles; así como, en el seno de una determinada sociedad, según la posición ocupada en el espacio social. Aun cuando nada permita suponer que no esté aleatoriamente repartida entre las diferentes sociedades y entre las diferentes condiciones sociales dentro de las sociedades diferenciadas, la posibilidad antropológica de entrar en la relación laxa, gratuita, lúdica, con el mundo que presuponen la mayoría de las prácticas consideradas las más nobles encuentra ocasiones de realizarse muy desigualmente propicias en esas sociedades y en esas condiciones. Lo mismo sucede con la propensión a adoptar una actitud mágica respecto al mundo, mucho más improbable para un filósofo francés de los años cincuenta, como Jean-Paul Sartre, que alude a una experiencia semejante en su *Esquisse d'une théorie des émotions*,* que para un hombre o una mujer de las islas Trobriand de los años treinta, tal como los describe Malinowski: mientras que, en el primer caso, esa manera de aprehender el mundo sólo surge como excepción, como accidente, suscitada por una situación crítica, en el segundo se encuentra estimulada y favorecida en todo momento, tanto por la incertidumbre y la imprevisibilidad extrema de las condiciones de existencia como por las respuestas socialmente aprobadas a esas condiciones, entre las cuales figura en primer lugar lo que se llama la magia, relación práctica con el mundo que se instituye en unos ritos colectivos y en las disposiciones de unos agentes, y, por ello, se constituye en elemento normal del comportamiento del ser humano normal de esa sociedad.

Por lo tanto, hay que relacionar las diferentes especies de *worldmaking*, de «construcción del mundo», con las condiciones económicas y sociales que las posibilitan; es decir, hay que superar

* Versión castellana: *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. de Mónica Acheroff, Alianza Editorial, Madrid, 1987. (N. del T.)

la «filosofía de las formas simbólicas», en el sentido de Cassirer, y pasar a una *antropología diferencial de las formas simbólicas*, o, dicho de otro modo, prolongar el análisis durkheimiano de la génesis social de las «formas de pensamiento» mediante el análisis de las variaciones de las disposiciones cognitivas respecto al mundo según las condiciones sociales y las situaciones históricas. A medida que uno se va alejando de las regiones inferiores del espacio social, caracterizadas por la crudeza extrema de las coerciones económicas, las incertidumbres se reducen y las presiones de la necesidad económica y social se suavizan; en consecuencia, unas posiciones definidas de forma menos estricta y con mayor libertad de juego ofrecen la posibilidad de adquirir disposiciones más distanciadas de las necesidades prácticas, los problemas que hay que resolver y las ocasiones que hay que explotar; es como si estuvieran ajustadas de antemano a las exigencias tácitas de los universos escolásticos. De las ventajas que van unidas a la cuna, una de las menos visibles estriba en la disposición despreocupada y distante —ilustrada, entre otras cosas, por lo que Erving Goffman llama la «distancia respecto a la función»— que se adquiere en una temprana experiencia relativamente liberada de la necesidad; esta disposición contribuye en una parte esencial, junto con el capital cultural heredado al que va asociada, a propiciar el acceso a la escuela y el éxito en los ejercicios escolásticos, sobre todo, los más formales, que exigen la capacidad de participar de manera simultánea o sucesiva en diferentes «espacios mentales», como dice Gilles Fauconier, y, por ello, hace posible el ingreso final en los universos escolásticos.

Pese a que no hay aprendizaje, incluso en el reino animal, que no reserve un espacio (y cada vez mayor, a medida que se progresa en la evolución) para el juego, sólo con la escuela se instituyen las condiciones especialísimas que deben darse para que los comportamientos que se han de enseñar puedan cumplirse, al margen de las situaciones en que son pertinentes, en forma de «juegos serios» y ejercicios «gratuitos», acciones vacías, carentes de sentido, sin referencia directa a un efecto útil y sin consecuencias peligrosas.¹⁰ El aprendizaje escolar que, al estar liberado de la sanción directa de lo real, puede proponer retos, pruebas, problemas, como las situa-

ciones reales, pero dejando abierta la posibilidad de buscar y probar soluciones en condiciones de riesgo mínimo, significa la ocasión de adquirir por añadidura, con el hábito, la disposición permanente para llevar a cabo la distanciaci3n de lo real directamente percibido que constituye la condici3n de la mayor parte de las elaboraciones simb3licas.

LA GRAN REPRESI3N

Per3 la disposici3n escolástica debe sus rasgos m3s significativos al proceso de diferenciaci3n mediante el cual los diferentes campos de producci3n simb3lica se autonomizaron y constituyeron como tales al tiempo que se distinguían así del universo econ3mico, tambi3n en vías de constituci3n. Un proceso inseparable de la verdadera revoluci3n simb3lica mediante la cual las sociedades europeas han conseguido superar poco a poco la negaci3n de lo econ3mico sobre la cual se fundamentaban las sociedades precapitalistas y reconocer explícitamente a las acciones econ3micas, en una especie de confesi3n ante sí mismas, los fines econ3micos en funci3n de los cuales desde siempre se habían orientado.

(El campo filos3fico es, sin lugar a dudas, el primer campo escolástico que se constituy3, al autonomizarse respecto al campo religioso, en la Grecia del siglo V antes de nuestra era; y la historia de este proceso de autonomizaci3n y de la instauraci3n de un universo de discusi3n sometido a sus propias reglas es inseparable de la historia del proceso que llev3 de la raz3n anal3gica —la del mito y el rito— a la raz3n l3gica —la de la filosofía—: la reflexi3n sobre la l3gica de la argumentaci3n, mítica primero —en particular con la interrogaci3n sobre la analogía—, ret3rica y l3gica despu3s, va pareja a la constituci3n de un campo de competencia, liberado de las prescripciones de la sabiduría religiosa sin estar dominado por las coerciones de un monopolio escolar; en este campo, cada cual sirve de p3blico a los dem3s, est3 constantemente atento a los dem3s y determinado por lo que éstos dicen, en una confrontaci3n permanente que poco a poco se va tomando a sí misma como objeto, y se lleva a cabo mediante una investigaci3n de las reglas de

la lógica inseparable de una investigación de las reglas de la comunicación y el acuerdo intersubjetivo.

Este prototipo del mundo escolástico presenta en forma de tipo ideal todos los rasgos de la ruptura escolástica: por ejemplo, los mitos y los ritos dejan de ser actos prácticos de creencia sometidos a una lógica práctica —que empieza a resultar difícil de entender—, para transformarse en objetos de asombro e interrogación teóricos o en apuestas de rivalidades hermenéuticas, en particular con la introducción de desfases más o menos sutiles en la interpretación de la cultura consagrada o la reintroducción distintiva de mitos abandonados, como los de Hécate o Prometeo. Se asiste también al nacimiento de problemas típicamente escolásticos, como la cuestión de saber si se puede enseñar la excelencia. Con la tercera generación de sofistas y la institucionalización de la escuela surgen el juego intelectual gratuito, la erística, y el interés por el discurso considerado en sí mismo, en su forma lógica o estética.

Pero las consecuencias de la institucionalización de la *scholé* en un orden escolar —precisamente las mismas que registra el uso corriente, y peyorativo, del adjetivo escolástico— se presentan con claridad meridiana en la Edad Media, por ejemplo, cuando la filosofía, al dejar de constituir un modo de vida, se convierte en una actividad puramente teórica y abstracta, y cada vez más reducida a un discurso, articulado en un lenguaje técnico reservado de modo exclusivo a los especialistas.

Cuando, en la Italia del Renacimiento, vuelve a surgir, tras un prolongado eclipse, un campo escolástico en el que se reinicia el proceso de diferenciación de la religión y la ciencia, de la razón analógica y la razón lógica, de la alquimia y la química, de la astrología y la astronomía, de la política y la sociología, etcétera,¹¹ ya se esbozan las primeras grietas, que no dejarán de ampliarse hasta el desgajamiento completo de los campos científicos, literario y artístico, y se perfila un proceso de autonomización de esos diferentes campos en relación con el campo filosófico, que queda así desposeído de lo esencial de sus objetos y se ve obligado a redefinirse sin cesar, en particular en su relación con los demás campos y con el conocimiento que tienen de su objeto.)

Sólo al cabo de una lenta evolución tendente a despojar de su aspecto propiamente simbólico a los actos y las relaciones de producción ha podido constituirse la economía *como tal*, en la objetividad de un universo separado, regido por sus leyes propias, las del cálculo interesado, la competencia y la explotación; y también, pero mucho más tarde, en la teoría económica («pura») que registra, inscribiéndola tácitamente en la base de su construcción de objeto, la ruptura social y la abstracción práctica cuyo producto es el *cosmos* económico. Pero, a la inversa, sólo a costa de una ruptura tendente a reprimir en el mundo inferior de la economía el aspecto económico de los actos y las relaciones de producción propiamente simbólicos han podido constituirse los diferentes universos de producción simbólicos en tanto que microcosmos estancos y separados, donde se llevan a cabo unas acciones simbólicas de cabo a rabo, puras y desinteresadas (desde el punto de vista de la economía económica), basadas en la negación o la represión de la parte de trabajo productivo que implican. (El proceso de autonomización y «purificación» de los diferentes universos está, por lo demás, lejos de haber concluido, tanto en lo referente a la economía, que todavía otorga un lugar considerable a los hechos y los efectos simbólicos, como en lo que atañe a las actividades simbólicas, que siempre tienen una dimensión económica que les es negada.)

Para comprender esa doble ruptura no basta con tener en cuenta ésta o aquella de las transformaciones sociales que han ido parejas con el desarrollo de la economía propiamente económica, ya se trate de la aparición de los «especialistas del conocimiento práctico» —ingenieros, técnicos, contables, juristas, médicos—, que, como sugiere Sartre en su *Plaidoyer pour les intellectuels*, estarían predispuestos, gracias a una misteriosa correspondencia expresiva, a asumir la función de «intelectuales orgánicos de la burguesía»;¹² o del advenimiento de una «corporación» de los hombres de letras, propensos a extender a lo político el principio del debate público y crítico que habían instaurado en la república de las letras, como indica Habermas en su análisis de las «transformaciones estructurales del espacio público».¹³ De hecho, todos estos nuevos agentes sociales —respecto a los cuales no resulta equivocado decir que, cada cual a su manera, contribuirán a la invención de lo uni-

versal y que, a través de los «filósofos de las luces», se convertirán incluso en sus portavoces— sólo han podido cumplir esta función histórica porque estaban prisioneros de unos campos relativamente autónomos cuya necesidad, al advenimiento de la cual contribuían, resultaba evidente para ellos.

Al serles posible liberarse paulatinamente de las preocupaciones materiales, en particular gracias a los beneficios proporcionados por la venta directa o indirecta de conocimientos prácticos a las empresas comerciales o al Estado, e ir acumulando durante ese proceso, merced a su trabajo y por medio de él, unas competencias (adquiridas inicialmente en la escuela) capaces de funcionar como capital cultural, han tenido cada vez más proclividad —y también cada vez más capacidad— para afirmar su autonomía individual y colectiva respecto a los poderes económicos y políticos que tenían necesidad de sus servicios (y respecto a las aristocracias basadas en el linaje, a las que oponen las justificaciones del mérito y también, cada vez más a menudo, del don). Pero, a cambio, fue la lógica de los campos científicos en vías de constitución, la de la competencia interna que resultaba posible gracias a la ruptura social con el universo de la economía y el mundo de la práctica, lo que, al obligarlos a movilizar en cada momento, en sus nuevas luchas, los recursos específicos acumulados en el transcurso de las luchas anteriores, los impulsó a crear las reglas y las regularidades específicas de microcosmos regidos por una lógica social favorable a la sistematización y la racionalización, así como a hacer progresar las diferentes formas (jurídica, científica, artística, etcétera) de racionalidad y universalidad.

La represión de las determinaciones materiales de las prácticas simbólicas es particularmente visible en los momentos iniciales del proceso de autonomización del campo artístico: mediante la confrontación permanente entre artistas y mecenas la actividad pictórica se afirma poco a poco como actividad específica, irreductible a un mero trabajo de producción material susceptible de valoración según el mero valor del tiempo empleado y los colores utilizados, y reivindica, por ello, el status otorgado a las actividades intelectuales más nobles.¹⁴ Este lento y doloroso proceso de sublimación, mediante el cual la práctica pictórica se afirma como

actividad puramente simbólica al negar sus condiciones materiales de posibilidad, muestra una manifiesta afinidad con el proceso de diferenciación del trabajo productivo y el trabajo simbólico que se desarrolla de modo paralelo. La emergencia de universos que, como los mundos escolásticos, presentan posiciones en las que uno puede sentirse con fundamento para aprehender el mundo como representación, como espectáculo, para contemplarlo de lejos y desde las alturas y organizarlo como un conjunto destinado al mero conocimiento, favoreció, sin duda, el desarrollo de una nueva disposición o, si se prefiere, de una visión del mundo, en el sentido verdadero, que hallará su expresión tanto en los primeros mapas geográficos «científicos» como en la representación galileana del mundo o la perspectiva pictórica.

(Gracias a una relectura reciente de *L'Évolution pédagogique en France* he rememorado la espléndida evocación que hace Durkheim del descubrimiento, por los hombres cultos del siglo XVI, de la visión del mundo que llamo escolástica: «Parece, pues, que, de forma general, en el siglo XVI, por lo menos en toda la amplitud de esa sociedad culta cuyas ideas y sentimientos han llegado hasta nosotros a través de la literatura [...], se concibió como realizable, como realizándose incluso, una vida liberada de todas esas coerciones y esas servidumbres, un estilo de vida en el que la actividad no se vería obligada a subordinarse a fines estrechamente utilitarios, a canalizarse, a acompasarse para adaptarse a lo real, sino en el que, por el contrario, la vida se prodigaría por el mero placer de prodigarse, por la gloria y la belleza que se autoconcede cuando se despliega con total libertad, sin necesidad de tener en cuenta la realidad y sus exigencias.» Durkheim vincula la «sensación de poder, de autonomía, de independencia, de actividad no sujeta a trabas» que experimentan los hombres del Renacimiento, la cual se manifiesta de modo especial en unas teorías pedagógicas que «han perdido de vista las necesidades inmediatas de la vida y la urgencia de poner anticipadamente al niño en condiciones de hacerles frente», con el surgimiento de un nuevo estilo de vida, a su vez vinculado a unas condiciones de existencia nuevas, y ve perfectamente que, más allá de las diferencias que los separan, los distintos sistemas pedagógicos, humanistas o eruditos, que son fruto de esas condi-

ciones, tienen en común el hecho de dirigirse «a los hijos de una aristocracia privilegiada, para quienes las dificultades de la vida no existen».)¹⁵

La perspectiva, en su definición histórica, constituye, sin duda, la realización más cabal de la visión escolástica: supone, en efecto, un punto de vista único y fijo —por lo tanto, la adopción de una postura de espectador inmóvil instalado en un punto (de vista)—, y también la utilización de un marco que destaca, circunscribe y abs-trae el espectáculo mediante un límite riguroso e inmóvil. (Resulta significativo que, para elaborar un modelo de la visión, Descartes —es bien sabido el papel privilegiado que otorga a la intuición entendida como *visión*— se apoye, en *La Dioptrique*, en la imagen de un ojo situado en «un agujero hecho adrede en una ventana» en el fondo del cual el observador, situado dentro de la «cámara oscura», verá, «tal vez no sin admiración y placer, una pintura que representará de forma harto veraz y en perspectiva todos los objetos que estén fuera».)¹⁶ Aunque singular, cabe también suponer universal este punto de vista, puesto que todos los «sujetos» que están incluidos en él, cuerpos reducidos a una mera mirada, y, por lo tanto, insignificantes e intercambiables, tienen la seguridad, como el sujeto kantiano, de tener la misma visión, objetiva, la de la representación perspectiva, que, en tanto que «forma simbólica de una objetivación de lo subjetivo»,¹⁷ como dice Panofsky, lleva a cabo la objetivación.

De este modo la perspectiva supone un punto de vista sobre el cual no se adopta ningún punto de vista; un punto de vista que, como la ordenación de los cuadros de los pintores que siguieron las doctrinas de Alberti, es aquello a través de lo que se ve (*per-spice*), pero que no se ve. Y sólo cabe conseguir una visión de este punto ciego poniendo la perspectiva en perspectiva histórica, como hace Panofsky. Pero para comprender completamente el proceso de elaboración social de esta mirada distante y altiva, de esta verdadera invención histórica que es la «mirada escolástica», habría que establecer su correspondencia con el conjunto de las transformaciones de la relación con el mundo que acompañan a la diferenciación entre el orden económico y los órdenes simbólicos. De este modo, si se traspone (libremente) el análisis que hace Er-

nest Schachtel del proceso que, en el desarrollo del niño, tiende a conferir de modo progresivo prioridad a los «sentidos de distancia», la vista y el oído, capaces de fundamentar una visión objetiva y activa del mundo, en detrimento del tacto y el gusto, orientados hacia los placeres o los desplaceres inmediatos,¹⁸ se podría anticipar la hipótesis de que la conquista de la visión escolástica, objetivada en la perspectiva, va pareja con un alejamiento respecto a los placeres relacionados con los «sentidos de proximidad». Alejamiento que se traduce, en el orden de la ontogénesis individual, privilegiado por Ernest Schachtel, en una represión progresiva y, sin duda, más o menos radical, según los ambientes, de la primera infancia y sus placeres, considerados vergonzosos. Incluso cabe, como sostén de esta hipótesis, aducir algunas observaciones históricas: por ejemplo, las de Lucien Febvre, que en su libro sobre Rabelais hace notar el predominio, en la poesía del siglo XVI, de los sentidos del olfato, el gusto y el tacto, y la escasez relativa de las referencias visuales, y, asimismo, las de Bakhtine, que dan fe de la presencia triunfante del cuerpo y sus funciones en la fiesta popular premoderna.¹⁹

La conquista colectiva e individual de la mirada soberana, que ve lejos, en sentido espacial, pero también temporal, y aporta de este modo la posibilidad de prever y actuar en consecuencia, a costa de una inhibición de los apetitos más inmediatos o un aplazamiento de su satisfacción (por medio de un ascetismo idóneo para proporcionar una intensa sensación de superioridad sobre el común de los mortales condenados a vivir al día), tiene como contrapartida un divorcio intelectualista, sin equivalente en ninguna de las grandes civilizaciones:²⁰ un divorcio entre el intelecto, considerado superior, y el cuerpo, tenido por inferior; entre los sentidos más abstractos, la vista y el oído (con las artes correspondientes, la pintura, «cosa mental», y la música, cuya «racionalización», analizada por Max Weber, se acelera entonces, así como su diferenciación respecto a la danza), y los sentidos más «sensibles»;²¹ entre la afición «pura» por las artes «puras», es decir, purificadas por unos procesos sociales de abstracción, tales como la perspectiva o el sistema tonal, y la «afición por la lengua y el gaze» de la que hablará Kant; en pocas palabras, entre lo que se re-

ciones, tienen en común el hecho de dirigirse «a los hijos de una aristocracia privilegiada, para quienes las dificultades de la vida no existen».)¹⁵

La perspectiva, en su definición histórica, constituye, sin duda, la realización más cabal de la visión escolástica: supone, en efecto, un punto de vista único y fijo —por lo tanto, la adopción de una postura de espectador inmóvil instalado en un punto (de vista)—, y también la utilización de un marco que destaca, circunscribe y abstracta el espectáculo mediante un límite riguroso e inmóvil. (Resulta significativo que, para elaborar un modelo de la visión, Descartes —es bien sabido el papel privilegiado que otorga a la intuición entendida como *visión*— se apoye, en *La Dioptrique*, en la imagen de un ojo situado en «un agujero hecho adrede en una ventana» en el fondo del cual el observador, situado dentro de la «cámara oscura», verá, «tal vez no sin admiración y placer, una pintura que representará de forma harto veraz y en perspectiva todos los objetos que estén fuera».)¹⁶ Aunque singular, cabe también suponer universal este punto de vista, puesto que todos los «sujetos» que están incluidos en él, cuerpos reducidos a una mera mirada, y, por lo tanto, insignificantes e intercambiables, tienen la seguridad, como el sujeto kantiano, de tener la misma visión, objetiva, la de la representación perspectiva, que, en tanto que «forma simbólica de una objetivación de lo subjetivo»,¹⁷ como dice Panofsky, lleva a cabo la objetivación.

De este modo la perspectiva supone un punto de vista sobre el cual no se adopta ningún punto de vista; un punto de vista que, como la ordenación de los cuadros de los pintores que siguieron las doctrinas de Alberti, es aquello a través de lo que se ve (*per-spice*), pero que no se ve. Y sólo cabe conseguir una visión de este punto ciego poniendo la perspectiva en perspectiva histórica, como hace Panofsky. Pero para comprender completamente el proceso de elaboración social de esta mirada distante y altiva, de esta verdadera invención histórica que es la «mirada escolástica», habría que establecer su correspondencia con el conjunto de las transformaciones de la relación con el mundo que acompañan a la diferenciación entre el orden económico y los órdenes simbólicos. De este modo, si se traspone (libremente) el análisis que hace Er-

nest Schachtel del proceso que, en el desarrollo del niño, tiende a conferir de modo progresivo prioridad a los «sentidos de distancia», la vista y el oído, capaces de fundamentar una visión objetiva y activa del mundo, en detrimento del tacto y el gusto, orientados hacia los placeres o los desplaceres inmediatos,¹⁸ se podría anticipar la hipótesis de que la conquista de la visión escolástica, objetivada en la perspectiva, va pareja con un alejamiento respecto a los placeres relacionados con los «sentidos de proximidad». Alejamiento que se traduce, en el orden de la ontogénesis individual, privilegiado por Ernest Schachtel, en una represión progresiva y, sin duda, más o menos radical, según los ambientes, de la primera infancia y sus placeres, considerados vergonzosos. Incluso cabe, como sostén de esta hipótesis, aducir algunas observaciones históricas: por ejemplo, las de Lucien Febvre, que en su libro sobre Rabelais hace notar el predominio, en la poesía del siglo XVI, de los sentidos del olfato, el gusto y el tacto, y la escasez relativa de las referencias visuales, y, asimismo, las de Bakhtine, que dan fe de la presencia triunfante del cuerpo y sus funciones en la fiesta popular premoderna.¹⁹

La conquista colectiva e individual de la mirada soberana, que ve lejos, en sentido espacial, pero también temporal, y aporta de este modo la posibilidad de prever y actuar en consecuencia, a costa de una inhibición de los apetitos más inmediatos o un aplazamiento de su satisfacción (por medio de un ascetismo idóneo para proporcionar una intensa sensación de superioridad sobre el común de los mortales condenados a vivir al día), tiene como contrapartida un divorcio intelectualista, sin equivalente en ninguna de las grandes civilizaciones:²⁰ un divorcio entre el intelecto, considerado superior, y el cuerpo, tenido por inferior; entre los sentidos más abstractos, la vista y el oído (con las artes correspondientes, la pintura, «cosa mental», y la música, cuya «racionalización», analizada por Max Weber, se acelera entonces, así como su diferenciación respecto a la danza), y los sentidos más «sensibles»,²¹ entre la afición «pura» por las artes «puras», es decir, purificadas por unos procesos sociales de abstracción, tales como la perspectiva o el sistema tonal, y la «afición por la lengua y el gazar» de la que hablará Kant; en pocas palabras, entre lo que se re-

laciona verdaderamente con el orden de la cultura, sede de cualesquiera sublimaciones y fundamento de cualesquiera distinciones, y lo que pertenece al orden de la naturaleza, femenina y popular.²² Estas oposiciones, que se manifiestan con claridad meridiana en el dualismo cardinal del alma y el cuerpo (o del entendimiento y la sensibilidad), arraigan en la división social entre el mundo económico y los universos de producción simbólica. El poder de apropiación simbólica del mundo que asegura la visión perspectiva —al reducir lo diverso sensible a la unidad ordenada de una síntesis en que la perspectiva lineal define las condiciones de realización—, se asienta, como si fuera un zócalo invisible, sobre el privilegio social que constituye la condición de la emergencia de los universos escolásticos y la adquisición y el ejercicio de las disposiciones correspondientes.

Todo lo cual queda particularmente de manifiesto con la invención, en la Inglaterra del siglo XVII, del parque natural, tal como la analiza Raymond Williams: el nuevo ordenamiento que constituye la campiña inglesa en paisaje sin campesinos, es decir, en mero objeto de contemplación estética, basado en el culto de lo «natural» y la búsqueda de la línea curva, se inscribe en la visión del mundo de una burguesía agraria ilustrada que, al mismo tiempo que emprende una transformación de la explotación agrícola, pretende crear un universo visible totalmente limpio de cualquier vestigio de trabajo productivo y cualquier referencia a los productores: el paisaje «natural».²³

De este modo, la anamnesis histórica, incluso apenas esbozada, recuerda la represión original constitutiva del orden simbólico, que se perpetúa en una disposición escolástica que implica la represión de sus condiciones económicas y sociales de posibilidad (condiciones que trae a la memoria, por excepción, la perplejidad que el museo suscita entre sus visitantes que carecen de los medios para satisfacer sus exigencias tácitas —y que Zola evoca de forma harto realista, aunque un tanto idealizada por la estilización literaria, en las páginas de *L'Assommoir** que dedica a la visita al Louvre

* Versión castellana: *La taberna*, trad. de Francisco Caudet, Cátedra, Madrid, 1986. (N. del T.)

de la pandilla de Gervaise—,²⁴ o el rechazo asqueado y a veces indignado que las obras nacidas de la disposición artística suscitan entre aquellos cuyo gusto no ha sido formado en condiciones «escolásticas».²⁵

EL PUNDONOR ESCOLÁSTICO

Quienes están inmersos, y algunos lo están desde la cuna, en los universos escolásticos fruto de un largo proceso de autonomización, tienen tendencia a olvidar las circunstancias históricas y sociales de excepción que hacen posible una visión del mundo y las obras culturales basada en las condiciones creadas por la evidencia y lo natural. La adhesión maravillada al punto de vista escolástico se enraíza en la sensación, propia de las élites escolares, de la elección natural por el don: uno de los efectos menos evidentes de los procedimientos escolares de formación y selección que funcionan como ritos de institución consiste en instaurar una frontera mágica entre los elegidos y los excluidos fomentando la represión de las diferencias de condición, que constituyen la condición de la diferencia que producen y consagran. Esta diferencia garantizada socialmente, ratificada y autenticada por el título escolar, sirve como título (burocrático) de nobleza y fundamenta, sin duda, como antaño la diferencia entre el hombre libre y el esclavo, la diferencia de «naturaleza» o de «esencia» (se podría hablar, a modo de escarnio, de la «diferencia ontológica») que el aristocratismo escolástico introduce entre el pensador y el «hombre de la calle», absorto en las preocupaciones triviales de la existencia cotidiana. Este aristocratismo debe su éxito al hecho de ofrecer a los habitantes de los universos escolásticos una «teodicea de su privilegio» perfecta, una justificación absoluta de esa forma de olvido de la historia, el olvido de las condiciones sociales de posibilidad de la razón escolástica, que, a pesar de lo que en apariencia los separa, el humanismo universalista de la tradición kantiana comparte con los profetas desencantados del «olvido del ser».²⁶

Así es como Heidegger ha podido convertirse para muchos filósofos, más allá de las divergencias filosóficas y las oposiciones

políticas, en una especie de garante del pundonor de la profesión filosófica al asociar la reivindicación del distanciamiento del filósofo respecto al mundo corriente con su altivo distanciamiento respecto a las ciencias sociales, ciencias parias cuyo objeto es indigno y vulgar (es bien sabido que estaba, literalmente, obsesionado por las investigaciones de pensadores del mundo social como Rickert, que durante un breve período fue su maestro, Dilthey y Max Weber).²⁷ La evocación de la relación «inauténtica» que el *Dasein* «común», o, más eufemísticamente, en el estado común de «lo Impersonal», *das Man*,* mantiene con «el mundo ambiente y común cotidiano» (*alltägliche Um-und Mitwelt*), campo de acción impersonal y anónimo del «lo Impersonal», está en el centro (y, sin duda, en el principio) de una antropología filosófica que puede comprenderse como un verdadero rito de expulsión del mal, es decir, de lo social y la sociología.²⁸

Poner en tela de juicio lo «público», el «mundo público» (lugar de las «habladurías ociosas» por antonomasia) y el «tiempo público» significa afirmar la ruptura del filósofo con la trivialidad de la existencia «inauténtica», con el ámbito vulgar de los quehaceres humanos en tanto que lugar de la ilusión y la confusión, con el reino de la opinión (pública) y la *dóxa*, así como con las ciencias, las históricas en particular: mediante su pretensión de alcanzar unas interpretaciones dotadas de «validez universal» (*Allgemeingültigkeit*), que Heidegger considera una de las formas más sutiles de «perversión de la finitud», estas ciencias plebeyas aceptan tácitamente el presupuesto de la interpretabilidad pública del mundo y el tiempo públicos, accesibles en cualquier momento a cualquiera por decreto, es decir, al hombre público, *das Man*, en tanto que ser intercambiable.²⁹

En contra de lo que puedan tener de «democrático», o incluso de «plebeyo» (ya Cicerón denunciaba la *philosophia plebeia*), la rei-

* En la complejísima terminología de Heidegger, *das Man* (que podría traducirse por «lo Impersonal») significa la estructura que envuelve al hombre cuando éste, al sumergirse en las cosas hasta el punto de quedar absorto en ellas, se deja llevar y es incapaz de regir su vida de acuerdo con su propia voluntad. (N. del T.)

vindicación de la «objetividad» y la «universalidad», y la consiguiente afirmación, inherente, según Heidegger, a la ciencia, de la accesibilidad de la verdad a un sujeto cualquiera e impersonal, el filósofo «auténtico» profesa los presupuestos aristocráticos que implica una adhesión sin estados de ánimo al privilegio de la *scholé*, y ofrece así renovadas justificaciones a la larga tradición del desprecio filosófico por la *pólis*, la política y la *dóxa*, a la que ya aludía Husserl en la *Krisis*.³⁰ Considerando que la experiencia del *Dasein* singular como «Ser-para-la-muerte» es la única vía de acceso auténtico al pasado, Heidegger afirma que el filósofo, con la fuerza que le da su lucidez única sobre el papel de las preconcepciones (*Vorgriffe*) del historiador en el desvelamiento del sentido del pasado, es el único que se halla en condiciones de alcanzar el éxito allí donde los métodos convencionales de las ciencias históricas están abocados a un fracaso forzoso, y garantizar una reapropiación auténtica del sentido original del pasado.

Mediante una proeza rayana en el malabarismo, Heidegger se basa en el modo de pensamiento privativo de las ciencias sociales para emprender la lucha antirracionalista contra las ciencias, y muy especialmente contra las propias ciencias sociales: en efecto, basa su crítica de los límites del pensamiento científico en que, como hace notar, los criterios de racionalidad dependen de una historicidad de la verdad cuyo dominio no poseen las ciencias. Pero, simultáneamente, toma sus distancias respecto a las ciencias históricas, que, al estar vinculadas a una imagen particular del mundo (*Weltbild*) y no aceptar más verdad que la que se conoce mediante métodos de explicación humanos, olvidan los límites de la reflexión humana y la opacidad del Ser. Sólo la ontología fundamental de la existencia finita está en condiciones de conferir una nueva unidad a unas ciencias históricas presa de la anarquía y es capaz de hacer notar que las preconcepciones de dichas ciencias no se originan en los valores culturales (como creían Dilthey o Weber), sino en la historicidad esencial del historiador, condición de posibilidad del desvelamiento del sentido de un pasado que de otro modo permanecería irremediabilmente oculto.

Así, tal vez porque se enfrentaba a unas ciencias históricas particularmente activas y, sobre todo, particularmente bien pertrecha-

das desde el punto de vista filosófico (ni Rickert, ni Dilthey, ni menos aún Weber, se habían quedado cortos a la hora de reflexionar sobre los límites de las ciencias históricas), y tal vez también porque su posición y su trayectoria lo inclinaban a ello, Heidegger presenta, en especial en sus obras de juventud, una manifestación particularmente aguda de la *hybris* del pensamiento sin límites. A costa de mucha ignorancia, y de algunas inconsecuencias, da una formulación especialmente taxativa de la convicción íntima que a menudo experimentan los filósofos de estar en condiciones de pensar las ciencias históricas mejor de lo que éstas se piensan a sí mismas, de adoptar sobre su objeto y sobre su relación con el objeto un punto de vista más lúcido, más profundo y más radical, e incluso de producir, sin más armas que las de la reflexión pura y solitaria, un conocimiento superior al que puedan proporcionar las investigaciones colectivas y los instrumentos plebeyos de la ciencia, cuyo símbolo por antonomasia encarna, sin duda, la estadística (explícitamente mencionada en el conocido fragmento sobre *das Man*), que anula en la mediocridad de la media la singularidad radical del *Dasein*, la del único *Dasein* «auténtico», evidentemente: ¿a quién le preocupa la del *das Man*?

Estas estrategias, a las que Heidegger recurría en su lucha contra las ciencias sociales de su época, y en particular la que consiste en volver contra las ciencias sus propias adquisiciones, son las que la «vanguardia» de la filosofía francesa recuperó o reinventó varias veces durante los años sesenta. Las ciencias sociales, fuertemente arraigadas, desde Durkheim, en la tradición filosófica, debido, en especial, a la necesidad en que se encontraban de hacer frente a la filosofía, a veces en su propio terreno, para afirmar su autonomía y su especificidad contra sus pretensiones hegemónicas, habían conseguido por aquel entonces ocupar una posición dominante, con obras como las de Lévi-Strauss, Dumézil, Braudel o incluso Lacan, confusamente agrupadas con la etiqueta periodística de «estructuralismo», en el conjunto del campo universitario y hasta del campo intelectual. Todos los filósofos del momento tuvieron que definirse respecto a ellas en una relación de antagonismo de tendencia anexionista de la que no estaba exento cierto doble juego, consciente o inconsciente, que a veces llegaba hasta la doble

pertenencia (para lo que se recurría, sobre todo, al efecto *-logía*: «arqueología», «gramatología», etcétera, así como a otros efectos de ciencia), y reproducía, sin la más mínima necesidad de ser heideggeriano para ello, unas estrategias de superación bastante parecidas a las que Heidegger empleaba contra esas ciencias.

RADICALIZAR LA DUDA RADICAL

Así pues, sólo a condición de asumir el riesgo de poner realmente en tela de juicio —a menos que se recurra a las representaciones de la subversión radical, que siempre han resultado tan gratas al «academicismo antiacadémico»— el juego filosófico al que va unida su existencia en tanto que filósofos, o su reconocida participación en ese juego, podrían asegurarse los filósofos las condiciones de una verdadera libertad respecto a todo aquello que los autoriza y los fundamenta para decirse y pensarse filósofos y que, como contrapartida de este reconocimiento social, los encierra en unos presupuestos inscritos en la postura y el puesto de filósofo. Sólo, en efecto, una crítica empeñada en explicitar las condiciones sociales de posibilidad de lo que se designa, en cada momento, como «filosófico» podría hacer que fueran visibles las causas de los efectos «filosóficos» implicados en esas condiciones. Sólo una crítica semejante permitiría el pleno cumplimiento de la intención de liberar el pensamiento filosófico de los presupuestos inscritos en la posición y las disposiciones de aquellos que están en condiciones de dedicarse a la actividad de pensamiento designada con el nombre de filosofía. En efecto, conviene recordar, sin ánimo de menospreciarlo, que el filósofo, al que complace pensarse como *átopos*, sin lugar, inclasificable, está, como todo el mundo, comprendido en el espacio que pretende comprender. Este recordatorio no sólo no implica menosprecio, sino que trata de ofrecerle la posibilidad de una libertad respecto a las coerciones y las limitaciones inscritas en el hecho de que esté situado en un lugar del espacio social, ante todo, y también en un lugar de uno de esos subespacios que son los campos escolásticos.

Si alguien me preguntara por qué y, sobre todo, con qué dere-

cho, puede recurrirse a semejante «liberación» de la filosofía, le contestaría, en primer lugar, que es necesario liberar la filosofía para liberar las ciencias sociales de la crítica reaccional —por no decir reaccionaria— que las enfrenta sin cesar aun limitándose, las más de las veces, a orquestar, sin saberlo, la visión más común de esas ciencias. Así, al volver contra las ciencias sociales la «filosofía de la sospecha» que le suelen atribuir, casi todos los filósofos llamados «posmodernos» coinciden a la hora de denunciar la ambición científica que las ciencias sociales afirman por definición: propensos a ver en cualquier aserto tan sólo un mandamiento o una orden disfrazada, en la lógica una «policía de las mentes», en la pretensión a la científicidad o un mero «efecto de verdad», destinado a suscitar la obediencia, o una pretensión velada a la hegemonía inspirada por la voluntad de poder —cuando no llegan incluso a transformar la sociología, disciplina más bien indisciplinada, en disciplina disciplinada, autoritaria, hasta totalitaria y aviesamente policial—, pueden, en contradicción a veces con sus opiniones políticas conscientes y proclamadas, dar una nueva forma filosófica y políticamente aceptable a las acusaciones y las condenas más oscurantistas que la crítica espiritualista (y conservadora) nunca ha dejado de dirigir contra las ciencias y, en particular, contra las sociales, en nombre de los valores sagrados de la persona y los derechos imprescriptibles del «sujeto».

Pero, asimismo, tengo la convicción de que no hay actividad más filosófica, aunque esté condenada a parecer escandalosa a cualquier «espíritu filosófico» normalmente constituido, que el análisis de la lógica específica del campo filosófico y las disposiciones y creencias socialmente reconocidas en un momento concreto del tiempo como «filosóficas» que en él se engendran y se llevan a cabo como consecuencia de la ceguera de los filósofos ante su propia ceguera escolástica. El acuerdo inmediato entre la lógica de un campo y las disposiciones que suscita y supone, hace que todo lo que pueda contener de arbitrario tienda a ocultarse bajo el disfraz de la evidencia intemporal y universal. El campo filosófico no es ajeno a esta regla. La crítica sociológica no es, pues, un simple prolegómeno que sólo serviría para introducir una crítica propiamente filosófica más radical y más específica: conduce al principio

de la «filosofía» de la filosofía, que está inscrita de manera tácita en la práctica social que se designa en un lugar y una época determinados como filosófica.

Como en la actualidad el «filósofo» es más o menos siempre un *homo academicus*, su «espíritu filosófico» está moldeado por y para un campo universitario e impregnado de la tradición filosófica particular que éste vehicula e inculca: autores y textos canónicos sutilmente jerarquizados que proporcionan al pensamiento más «puro» los referentes y los faros por los que debe guiarse (en este ámbito, como en los demás, los programas nacionales, escritos o no, producen cerebros «programados» de modo nacional);³¹ problemas fruto de debates nacidos en un momento histórico y perennizados por la reproducción escolar; grandes oposiciones recurrentes, a menudo condensadas en pares de términos antitéticos, en los que hay quien ha querido ver, recurriendo al adecuado estilo grandilocuente, «las oposiciones binarias de la metafísica occidental», y que remiten, más trivialmente, a la estructura dualista según la cual el campo filosófico, como cualquier otro, tiende a organizarse (en particular, en el caso de Francia, con la oposición constante entre un polo próximo a la ciencia, aplicado a la epistemología, la filosofía de las ciencias y la lógica, y otro próximo al arte y la literatura por su objeto y forma de expresión, y dirigido hacia la estética y el esteticismo, como el «posmodernismo» actual); conceptos que, pese a su aparente universalidad, son siempre indisociables de un campo semántico situado y fechado y, a través de él, de un campo de luchas a menudo limitado, a su vez, a las fronteras de una lengua y una nación; teorías más o menos mutiladas y fosilizadas por la rutina de una transmisión escolar que las eterniza al precio de sacarlas de un contexto histórico y real, etcétera.

Creo que la duda radical que implica la evocación de las condiciones sociales de la actividad filosófica, en particular mediante la libertad que puede garantizar respecto a las conveniencias, las convenciones y los conformismos de un universo filosófico que también tiene su sentido común, podría hacer que se tambaleara el sistema de defensa que la tradición filosófica ha erigido contra la toma de conciencia de la ilusión escolástica (del que los famosos

textos de Platón sobre la *scholé* y la caverna, o de Heidegger sobre *das Man*, constituyen las piezas maestras). La filosofía implícita de la filosofía que arraiga en esa ilusión, apoyada y estimulada, sin duda, por la seguridad o la ambición hegemónica relacionadas con el disfrute de una posición elevada (sobre todo, en Francia) en el campo universitario, se manifiesta particularmente en unos pocos grandes presupuestos comunes: el olvido electivo, la denegación de la historia o, lo que viene a ser lo mismo, el rechazo de cualquier aproximación genética y cualquier verdadera historicización;³² la ilusión del «fundamento», que resulta de la pretensión de adoptar respecto a las otras ciencias un punto de vista que éstas no pueden adoptar acerca de sí mismas, de fundamentarlas (teóricamente) y de no estar fundamentado por ellas (históricamente); el rechazo de toda objetivación del sujeto objetivador, descalificada como «reduccionismo», con su prolongación, el integrismo estético.

Pero una duda radical fundamentada en una crítica de la razón escolástica podría tener, sobre todo, el efecto de mostrar que los errores de la filosofía, de los que los «filósofos del lenguaje corriente», esos aliados irremplazables, quieren liberarnos, tienen a menudo la *scholé* y la disposición escolástica como raíz común. Es lo que sucede, me parece, por no aducir más que algunos ejemplos de errores que me vienen de inmediato a la memoria, cuando Wittgenstein denuncia la ilusión según la cual comprender una palabra y aprender su sentido constituye un proceso mental que implica la contemplación de una «idea» o la visión de un «contenido», o cuando Moore recuerda que, cuando vemos el color azul, la conciencia de lo azul se nos escapa. De igual modo, cuando Ryle distingue entre *knowing that* y *knowing how*, el conocimiento teórico y el dominio práctico (de un juego, de una lengua, etcétera), o cuando Wittgenstein, una vez más, recuerda que formular juicios no es más que una de las maneras posibles de utilizar el lenguaje y que *I am in pain* no es necesariamente un aserto, sino que puede ser también una manifestación de dolor, o, asimismo, cuando Strawson reprocha a los lógicos el haber concentrado su atención en frases «relativamente independientes del contexto», o cuando Toulmin invita a diferenciar el uso corriente de la expre-

sión de la probabilidad del uso de los enunciados probabilistas en la investigación científica: todos se refieren a unas tendencias del pensamiento que pertenecen al «juego de lenguaje» escolástico y que, precisamente por ello, amenazan con ocultar la lógica de la práctica, a la que la exploración del lenguaje corriente puede introducir.

Es decir, cabe, como siempre he tratado de hacer, apoyarse en los análisis que la filosofía del lenguaje corriente, y también el pragmatismo, con Peirce y Dewey en particular, hacen de estas tendencias genéricas de la filosofía —acerca de las cuales Austin observa que nada tienen que ver con debilidades personales de tal o cual filósofo en particular— para conferir toda su generalidad y su fuerza a la crítica de la razón escolástica. Inversamente, cabría, sin duda, encontrar en un análisis de la posición y la disposición escolásticas el principio de una radicalización y una sistematización de la crítica del uso filosófico corriente del lenguaje y los paralogismos que propicia, y también de la crítica del desfase entre las lógicas escolásticas y la lógica de la práctica de la que todo impulsa a suponer que se expresa mejor en el uso corriente, no escolástico, del lenguaje que en el uso socialmente neutralizado y controlado que se emplea en los universos escolásticos.

PRIMER CASO PRÁCTICO: CONFESIONES IMPERSONALES

Para mitigar en parte la descarnada objetivación del análisis que he esbozado aquí del *habitus* filosófico de una generación de filósofos franceses que tiene la particularidad de haber impuesto sus particularidades a todo el universo, y, tal vez, eliminar así algunas renuencias, creo inútil proceder a un ejercicio de introspección que trate de evocar a grandes rasgos mis años de aprendizaje de la filosofía. No tengo la menor intención de hacer públicos esos recuerdos llamados personales que forman el telón de fondo grisáceo de las autobiografías universitarias: encuentros maravillados con maestros eminentes, elecciones intelectuales que se entrelazan con las elecciones profesionales. Lo que recientemente se ha presentado con la etiqueta de «ego histórico» me parece todavía muy lejano de una verdadera sociología reflexiva: los universitarios felices (los únicos a los que se pide este ejercicio escolar...) no tienen historia, y pedirles que cuenten sin método unas vidas sin historia no significa necesariamente hacerles un favor, ni tampoco a la historia.

Así pues, hablaré muy poco de mí, de este yo, singular en cualquier caso, que Pascal tacha de «abhorrecible». Y si, de todos modos, no paro de hablar de mí, se tratará de un yo impersonal que las confesiones más personales silencian, o que niegan, por su propia impersonalidad.³³ Paradójicamente, nada parece, sin duda, más abhorrecible hoy en día que este yo intercambiable que ponen al descubierto el sociólogo y el psicoanálisis (y asimismo, aunque de modo menos aparente y, por ello, mejor tolerado, el psicoanálisis).

Cuando precisamente todo nos prepara para entrar en el intercambio regulado de los narcisismos, cuyo código quedó establecido, en particular, por una tradición literaria muy concreta, el esfuerzo de objetivación de este «sujeto» que tendemos a creer universal porque es algo que tenemos en común con todos aquellos que son fruto de las mismas condiciones sociales tropieza con violentas renuencias. Quien se toma la molestia de romper con la complacencia de las evocaciones nostálgicas para explicitar la intimidad colectiva de las experiencias, las creencias y los esquemas de pensamiento comunes —es decir, eso en que hasta cierto punto no se piensa y que casi inevitablemente falta incluso en las autobiografías más sinceras porque, como cae por su propio peso, pasa inadvertido y porque, cuando aflora a la conciencia, es reprimido como algo indigno de publicación— se expone a herir el narcisismo del lector que se siente objetivado a su pesar, por sentirse aludido, y de forma tanto más cruel, paradójicamente, cuanto más cerca está, en su persona social, del responsable de esa labor de objetivación. A menos que el efecto de catarsis que produce la toma de conciencia se exprese, como sucede a veces, por medio de una risa liberada y liberadora.

Tengo que decir primero, y será mi única «confidencia», que es probable que si puedo plantearme hoy, con alguna posibilidad de éxito, restituir la visión del mundo universitario y el mundo intelectual que tenía en los años cincuenta, no en lo que pudiera tener de ilusoriamente única, sino en lo que tenía de más banalmente común, hasta en su ilusión de la singularidad, es porque no he sabido complacerme mucho tiempo en el maravillado asombro del oblató curado de modo milagroso. Experiencia harto insólita, aunque no única, ni mucho menos (la he encontrado en Nizan, en particular gracias al hermosísimo prefacio de Sartre a *Aden Arabia*),* que inclinaba, sin duda, a una distancia objetivante —los buenos informadores suelen estar hechos de esta madera— respecto a los engañosos hechizos del alma máter.

Apoyándome en esta experiencia voy a tratar de reconstruir el

* Versión castellana: *Aden Arabia*, trad. de Enrique Sordo, Plaza & Janés, Barcelona, 1990. (N. del T.)

espacio de lo posible tal como se le presentaba al miembro que era yo de una categoría especial de adolescentes, los «filósofos *norma-liens*»,* que compartían la posesión de todo un conjunto de propiedades comunes, relacionadas con el hecho de estar situados en el corazón y la cumbre de la institución escolar y separados entre sí, por lo demás, por diferencias secundarias, asociadas, en particular, a su trayectoria social. A la manera de un iniciado que, como el autor de *Soleil hopi*, narra su experiencia a un etnólogo, desearía evocar, por lo menos a grandes rasgos, los ritos institucionales idóneos para suscitar la dosis de convicción íntima y adhesión inspirada que, alrededor de los años cincuenta, era la condición de ingreso en la tribu de los filósofos. Y tratar de determinar por qué y cómo se volvía uno «filósofo», palabra cuya ambigüedad permite a cualquier profesor de filosofía otorgarse el status de filósofo en el sentido pleno del término y que contribuía a propiciar en el aprendiz de «filósofo» la ambigüedad de las ambiciones y la ingente sobreinversión que excluyen unas elecciones mejor determinadas y más ajustadas a las posibilidades reales, como las de los candidatos a profesor de dibujo, poco estimulados a pensarse como «artistas».

No puedo recordar aquí toda la mecánica de la elección que, del concurso general** al curso preparatorio para el examen de ingreso, lleva a los elegidos (y muy en particular a los curados milagrosamente) a elegir la escuela que los ha elegido, a reconocer los criterios de elección que los han constituido en élite.³⁴ La lógica según la cual se determinaba la «vocación» de «filósofo» no era, sin duda, muy diferente: uno no hacía más que someterse a la jerarquía de las disciplinas orientándose, y, sin duda, tanto más a menudo cuanto más había sido galardonado, hacia lo que Jean-Louis Fabiani llama la «disciplina del galardón».³⁵ (Hasta los años cin-

* En Francia, por antonomasia, los que se han formado en la École normale supérieure, la más prestigiosa del país. (N. del T.)

** Concurso en el que participan los mejores alumnos de todos los institutos de segunda enseñanza de Francia, y que permite a los que obtienen la puntuación más alta presentarse al examen de ingreso en los centros de formación superior de mayor prestigio del país. (N. del T.)

cuenta, la filosofía era la disciplina que más prestigio tenía, y la elección de la opción de filosofía, en los últimos cursos del bachillerato y más allá, en detrimento de la opción de «mates elementales», no constituía necesariamente una elección negativa determinada por un éxito menor en ciencias.) Para que se me comprenda mejor, y aun asumiendo el riesgo de escandalizar a una profesión que niega tener semejantes disposiciones jerárquicas, diré que, sin tener el mismo rigor mecánico, la elección de la filosofía no era tan diferente, en cuanto al principio que la inspiraba, de la que determina a los mejor clasificados en cualquier concurso general a optar por la École des mines o la Inspection des finances. Uno se hacía «filósofo» porque había sido consagrado, y uno se consagraba asegurándose la identidad prestigiosa de «filósofo».

La elección de la filosofía era una manifestación de la seguridad en el propio status que reforzaba la seguridad (o la arrogancia) en el propio status. Y ello más que nunca en una época en que el campo intelectual estaba dominado por la figura de Jean-Paul Sartre y las *khâgnes*,* en particular con Jean Beaufret, destinatario de la *Brief über den «Humanismus»* de Heidegger, e incluso el propio examen de ingreso en la École normale supérieure, con su tribunal compuesto por Maurice Merleau-Ponty y Vladimir Jankélévitch, eran o podían parecer cumbres de la vida intelectual.

La *khâgne* era el núcleo del aparato de producción de la ambición intelectual a la francesa en su forma más elevada, es decir, filosófica. El intelectual total, figura que acababa de inventar e imponer Sartre, se sentía atraído por la enseñanza de la *khâgne*, que ofrecía un amplio abanico de disciplinas (filosofía, literatura, historia, lenguas antiguas y modernas) y estimulaba, a través del aprendizaje de la disertación *de omni re scibili*, centro de todo el dispositivo, una confianza en sí mismo rayana a menudo en la inconsciencia de la ignorancia triunfante. La creencia en la omnipotencia de la invención retórica sólo podía salir reforzada con las exhibiciones sabiamente teatralizadas de la improvisación filosófica: pienso en maestros como Michel Alexandre, discípulo tardío

* *Khâgne*: Curso preparatorio para ingresar en la École normale supérieure. (N. del T.)

de Alain, que disimulaba con poses proféticas las debilidades de un discurso filosófico reducido al recurso único de una reflexión sin base histórica, o Jean Beaufret, que iniciaba a sus maravillados alumnos en los arcanos del pensamiento de Heidegger, más próximo de lo que parece, en tanto que encarnación ejemplar del aristocratismo docente, de la vieja tradición alainiana (muchos de los «filósofos» formados en las khâgnes de los años cincuenta han unido el fervor por Heidegger con la admiración por Alexandre).

Resumiendo, la khâgne era el lugar donde se constituía la legitimidad basada en el status de una «nobleza» escolar socialmente reconocida. Al mismo tiempo, inculcaba el sentido de la altura que impone al «filósofo» digno de este nombre las más elevadas ambiciones intelectuales y le prohíbe rebajarse dedicándose a ciertas disciplinas o ciertos objetos, en particular, los que tocan los especialistas de las ciencias sociales: será necesario, por ejemplo, el choque de 1968 para que los filósofos formados en las khâgnes de mediados de los años cuarenta (Deleuze y Foucault, en especial) se enfrenten, pero sólo de un modo altamente sublimado, al problema del poder y la política.

De igual modo que, como observa Elias, el noble sigue siendo noble aunque sea un pésimo espadachín (mientras que el mejor espadachín no por ello se convertirá en noble), el «filósofo» socialmente reconocido está separado de los no filósofos por una diferencia de *esencia* que puede no ir asociada en modo alguno con una diferencia de *competencia* (cuya definición, por cierto, varía según las épocas y las tradiciones nacionales). Este sentido de la dignidad de casta implica un sentido de la inversión (entendido en el sentido del deporte y la bolsa de valores) que se manifestaba particularmente en las preferencias intelectuales —pues los más ambiciosos se consagraban con predilección a textos y autores esotéricos, oscuros, incluso, como en el caso de Husserl y Heidegger, prácticamente inaccesibles a falta de traducciones (las obras mayores de Husserl y Heidegger no se traducirán al francés hasta los años sesenta, es decir, cuando ya había remitido el fervor que los envolvía)—. Lo mismo cabe decir respecto a la elección de los temas de tesina o de tesis y de los profesores encargados de dirigirlos, orientada por un conocimiento práctico del espacio de lo po-

sible y, más exactamente, por un sentido de las jerarquías entre los maestros y entre los futuros a la vez «temporales» y «espirituales» que a través de ellos se anuncian.³⁶

El sentido del juego es lo que permite poder prescindir del cinismo: el análisis, al hacer explícito lo que habitualmente permanece en estado implícito, incluso en las biografías, estimula una visión finalista y calculadora de las estrategias de inversión universitaria. A menudo inscrita en el punto de vista de Tersites,* en el que se basan tantos discursos sobre los intelectuales, esta visión reductora, sin duda, nunca resulta más falsa que cuando se impone en apariencia de la forma más indiscutible, es decir, en el caso de los grandes éxitos intelectuales y universitarios. De hecho, los verdaderos iniciados no necesitan escoger para hacer la buena elección; y ésa es una de las razones por la que resultarán elegidos: en efecto, por la extraña adhesión, a la vez total y distante, ilustrada y ciega, de la «docta ignorancia» que es inherente al sentido del juego es por lo que se suele reconocer las «vocaciones verdaderas», ajenas a los cálculos mezquinos de la ambición profesional (el lector habrá comprendido que no hablo en mi nombre, sino que sólo trato de evocar el tono y el tenor propios del discurso dominante). La iniciación lograda, la que da acceso a esta especie de casta dentro de la casta que es la tribu de los «filósofos *normaliens*», garantiza el mayor privilegio de cualquier persona «bien nacida»: una adaptación al juego tan inmediata y total que tiene los visos de lo innato y proporciona a quienes gozan de ella la ventaja suprema de no tener que calcular para alcanzar los más excepcionales beneficios prometidos por el juego.

Pero esta casta es también un cuerpo cuyos miembros están unidos por unas solidaridades de intereses y afinidades de hábitos que fundamentan lo que no queda más remedio que llamar un «espíritu de cuerpo», por muy extraña que pueda parecer la expresión cuando se aplica a un conjunto de individuos convencidos de su absoluta insustituibilidad. Una de las funciones de los ritos de iniciación consiste, en efecto, en crear una comunidad y una

* Personaje de la *Iliada*. Deforme, cobarde y envidioso, critica y difama a todos cuantos ocupan cargos importantes o son superiores a él. (*N. del T.*)

comunicación de los inconscientes que posibiliten los conflictos amortiguados entre adversarios íntimos, los préstamos ocultos de temas o ideas que cada cual, con total sinceridad, puede atribuirse puesto que son fruto de esquemas de invención parecidos a los propios, las referencias tácitas y las alusiones inteligibles sólo para un reducido círculo de allegados. Basta con leer teniendo esto presente lo que se ha escrito desde los años sesenta para descubrir, bajo el fulgor engañoso de las diferencias proclamadas, la homogeneidad profunda de los problemas, los temas y los esquemas de pensamiento: por poner un ejemplo extremo, sólo la transfiguración producida por el cambio completo de contexto teórico impide reconocer en el lema derridiano de la «deconstrucción» una variación muy libre sobre el tema bachelardiano, convertido en *tópos* escolar, de la ruptura con las preconstrucciones, inherente a la construcción del objeto científico, que se ha orquestado simultáneamente en el polo «científico» o «cientificista» del campo de la filosofía (de modo particular en Althusser) y las ciencias sociales.

A partir de este acuerdo profundo sobre el lugar y el rango del filósofo y la filosofía se definen las divergencias que fundamentarán las trayectorias que conducen a las posiciones opuestas del campo filosófico durante los años setenta y que se refieren, en primer lugar, a la manera de situarse en relación con el estado anterior del campo, y de reivindicar la *sucesión*: ora en la continuidad para quienes se proponen ocupar unas posiciones de poder temporal dentro del campo universitario, ora en la ruptura para quienes se orientan hacia unas posiciones prestigiosas en el campo intelectual, donde el status de sucesor sólo puede adquirirse mediante la subversión revolucionaria. La complejidad de la relación entre ambas generaciones y las complicidades subterráneas entre miembros de una misma generación se ponen de manifiesto en el reconocimiento casi universal del que es objeto Georges Canguilhem. Condiscípulo en la École normale supérieure de Sartre y Aron, de quienes lo separa un origen popular y provinciano, Canguilhem podrá ser reivindicado a la vez por los ocupantes de posiciones opuestas en el campo universitario: en tanto que *homo academicus* ejemplar —ha desempeñado durante mucho tiempo, y con

la rigurosidad más extrema, las funciones de inspector general de la enseñanza secundaria—, servirá de emblema a unos profesores que en las instancias de reproducción y consagración del cuerpo ocupan posiciones absolutamente equiparables a las suyas; pero en tanto que defensor de una tradición de historia de las ciencias y epistemología que, en la época del triunfo del existencialismo, representaba el refugio herético de la seriedad y el rigor, será consagrado, con Gaston Bachelard, como maestro del pensamiento por los filósofos más alejados del núcleo de la tradición universitaria, por ejemplo, Althusser, Foucault y algunos otros; es como si su posición a la vez central y menor en el campo universitario y las disposiciones absolutamente insólitas, hasta exóticas, que lo habían predispuesto a ocuparla lo hubieran predestinado para representar el papel de emblema totémico para todos aquellos que se proponían romper con el modelo dominante y se constituían en «colegio invisible» alineándose junto a él.

La dominación de Sartre, en efecto, nunca se ejerció sin oposición, y quienes (entre los cuales me contaba) se proponían resistir al «existencialismo» en su forma mundana o escolar podían apoyarse en un conjunto de corrientes dominadas: una historia de la filosofía muy estrechamente vinculada a la historia de las ciencias, cuyos prototipos estaban representados por dos grandes obras (*Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, de Martial Guérout, ex alumno de la École normale supérieure y profesor en el Collège de France, y *Physique et Métaphysique kantienne*, de Jules Vuillemin, entonces joven profesor no numerario en la Sorbona y colaborador de *Les Temps modernes*, que, ex alumno también de la École normale supérieure, será el sucesor de Guérout en el Collège de France), y una epistemología y una historia de las ciencias representadas por autores como Gaston Bachelard, Georges Canguilhem y Alexandre Koyré. A menudo de extracción popular y provinciana, o de origen extranjero y ajenos a las tradiciones escolares francesas, y adscritos a instituciones universitarias excéntricas, como la École des hautes études o el Collège de France, estos autores marginales y temporalmente dominados (habría que añadir a Éric Weil a la lista), ocultos a la percepción común por el fulgor de los dominantes, ofrecían un apoyo a quienes, por razo-

nes diversas, pretendían reaccionar contra la imagen a la vez fascinante y rechazada del intelectual total, presente en todos los frentes del pensamiento.

El afán de seriedad y rigor que inducía a alejarse de las admiraciones mundanas (y que impulsaba a muchos profesores de filosofía a oponer a Sartre un Heidegger al que apenas habían leído) también podía llevar a buscar otro antídoto contra las «facilidades» del existencialismo, a menudo identificado con una exaltación literaria y un poco boba de la «vivencia», en la lectura de Husserl (traducido por Paul Ricoeur o por Suzanne Bachelard, hija del filósofo e historiadora de las ciencias) o entre los fenomenólogos más propensos a concebir la fenomenología como una ciencia rigurosa, como Maurice Merleau-Ponty, que también presentaba una apertura hacia las ciencias humanas. En este contexto, la revista *Critique*, dirigida por Georges Bataille y Éric Weil, emblemáticos de los dos polos de una oposición secundaria entre quienes volvían sus miradas hacia el polo dominado del campo filosófico, ofrecía asimismo unas salidas, facilitaba el acceso a una cultura internacional y transdisciplinaria y permitía escapar del efecto de encastillamiento que ejerce toda escuela de élite. (El lector habrá comprendido que, en esta evocación del espacio de lo posible filosófico tal como se presentaba entonces, se expresan las admiraciones, con frecuencia muy entusiastas y siempre vivaces, de mis veinte años, y el punto de vista particular a partir del cual se engendró mi representación del campo universitario y la filosofía.)

Es posible, así, producir a voluntad las apariencias de la continuidad o la ruptura entre los años cincuenta y los setenta según se tenga en cuenta o no a los dominados de los años cincuenta sobre los cuales se han apoyado algunos de los cabecillas de la revolución antiexistencialista en filosofía. Pero del mismo modo que —exceptuando a Bachelard, que salpicaba sus escritos de comentarios irónicos a propósito de las afirmaciones perentorias, particularmente en materia de ciencia, de los maestros existencialistas— los dominados de los años cincuenta traslucían, tanto en su vida como en su obra, numerosos indicios de sumisión al modelo filosóficamente dominante, los nuevos dominantes de los años seten-

ta no llevarán, sin duda, hasta el final la revolución que emprendieron contra el fundamento de la dominación del filósofo total: incluso en sus obras más liberadas del influjo académico subsisten aún huellas de la jerarquía, inscrita a la vez en la estructura objetiva de las instituciones, con, por ejemplo, la oposición entre la gran tesis, donde se llevan a cabo los desarrollos más ambiciosos, más originales y más «brillantes», y la pequeña tesis, que antaño se escribía en latín, condenada a los trabajos humildes de la erudición o las ciencias del hombre, huellas evidentes, asimismo, en las estructuras cognitivas, en forma de oposición entre lo teórico y lo empírico, lo general y lo especializado.

Su afán por mantener y marcar sus distancias respecto a las ciencias sociales, tanto más firme cuanto más amenazaban su hegemonía y más se apropiaban discretamente de muchas de sus adquisiciones, ha contribuido, sin duda, a ocultar a los filósofos de los años setenta y a sus lectores que la ruptura que llevaban a cabo con las ingenuidades bienpensantes del humanismo personalista no hacía más que conducirlos nuevamente a la «filosofía sin sujeto» que las ciencias sociales (durkheimianas) ya defendían desde principios de siglo. Lo que ha permitido a la insignificante polémica de los años ochenta tratar de volver a poner en marcha el péndulo de la moda profesando una «vuelta al sujeto» contra aquellos que, en los años sesenta, a su vez habían anunciado la «filosofía sin sujeto» contra los «existencialistas», quienes, como Sartre y el primer Aron (el de la *Introduction à la philosophie de l'histoire*), se habían sublevado, a su vez, en los años treinta y en la inmediata posguerra, contra el imperio «totalitario» de la filosofía objetivista de las ciencias del hombre...

No puedo concluir esta confesión impersonal sin evocar la propiedad que me parece más importante, pero también más invisible, del universo filosófico de este lugar y este momento —y puede que de todos los tiempos y de todos los países—, es decir, el *retiro escolástico*, que, aunque caracterice también a otros lugares señalados de la vida universitaria, Oxford o Cambridge, Yale o Harvard, Heidelberg o Gotinga, manifiesta, sin duda, una de sus formas más ejemplares en la École normale supérieure (y la khâgne). Se ha hablado a menudo, para glorificarlo, del privilegio de

ese mundo cerrado, aislado, abadía de Thélème* liberada de las vicisitudes del mundo real, donde se formaron, alrededor de los años cincuenta, la mayoría de los filósofos franceses cuyo mensaje inspira hoy el *campus radicalism* estadounidense.

(E, indudablemente, no es por casualidad. Las universidades americanas, sobre todo las más prestigiosas y exclusivas, son la *scholé* convertida en institución. Con frecuencia situadas fuera y lejos de las grandes urbes, como Princeton, totalmente aislada de Nueva York y Filadelfia, o en unos *suburbs* sin vida, como Harvard en Cambridge, o, cuando están dentro de la ciudad —como Yale en New Haven, Columbia en el límite con Harlem, o la Universidad de Chicago, colindante con un inmenso gueto—, aisladas por completo de ella, en particular por la protección policial de que gozan, tienen una vida cultural, artística, incluso política, que les es propia —por ejemplo, con su periódico estudiantil que habla de los sucesos acaecidos en el campus— y que, con su ambiente de estudio y apartado del mundanal ruido, contribuye a aislar a profesores y estudiantes de la actualidad y la política, de todos modos muy lejana, geográfica y socialmente, y percibida como si estuviera en otra dimensión. Tipo ideal, la Universidad de California en Santa Cruz, lugar destacado del «posmodernismo», archipiélago de colegios dispersos en un bosque que sólo se comunican por Internet, fue construida en los años sesenta, en lo alto de una colina, cerca de un balneario para jubilados acomodados, sin industrias: ¿cómo no creer que el capitalismo se ha disuelto en un «flujo de significantes separados de sus significados», que el mundo está poblado por *cyborgs*, *cybernetic organisms*, y que uno ha entrado en la era de la *informatics of domination*, cuando se vive en un pequeño paraíso social y comunicacional, del que ha sido eliminado cualquier vestigio de trabajo y explotación?)

Los efectos del aislamiento escolástico, multiplicados por los de la elección escolar y la cohabitación prolongada de un grupo socialmente muy homogéneo, por fuerza han de propiciar un dis-

* En *Gargantúa y Pantagruel*, de Rabelais, maravilloso castillo donde, a diferencia de un verdadero convento, todo el mundo hace lo que le viene en gana. (N. del T.)

ranciamiento intelectualocéntrico respecto al mundo: la brecha social y mental nunca resulta tan manifiesta, paradójicamente, como en los intentos, a menudo patéticos y efímeros, por volver a unirse al mundo real, sobre todo, mediante unos compromisos políticos (estalinismo, maoísmo, etcétera) cuyo utopismo irresponsable y radicalidad irrealista dan fe de que todavía constituyen una manera de negar las realidades del mundo social.

Sin duda, la distancia que poco a poco he ido tomando respecto a la filosofía se debe en gran parte a lo que se suele llamar las casualidades de la vida, en particular una estancia forzada en Argelia, de la que cabría decir que, sin ir más lejos, originó mi «vocación» de etnólogo, y luego de sociólogo. Pero no habría sido sensible a la llamada para comprender y testimoniar qué sentí entonces si no hubiera experimentado desde hacía mucho tiempo una insatisfacción indudable respecto al juego filosófico, hasta en su forma más severa y más rigurosa, que me impedía entregarme por completo a él. Y, para evitar tener que claudicar, yo también, y acabar cayendo en la confidencia, en definitiva, me limitaré a citar un fragmento de la correspondencia de Ludwig Wittgenstein que Jacques Bouveresse, maravilloso intérprete, me ha hecho descubrir, y que expresa bastante bien buena parte de mis sentimientos a propósito de la filosofía: «¿Qué interés puede tener el estudio de la filosofía, si todo lo que hace por uno es darle la capacidad de expresarse de forma relativamente plausible sobre algunas abstrusas cuestiones de lógica, etcétera, si no mejora la forma de pensar sobre las cuestiones importantes de la vida de cada día, si no hace a uno más consciente que un periodista cualquiera respecto a la utilización de las expresiones peligrosas que las personas de esa clase usan para sus propios fines?»

SEGUNDO CASO PRÁCTICO: EL OLVIDO DE LA HISTORIA

En *Der Streit der Facultäten*, Kant toma como punto de partida la constatación de que, a diferencia de las «facultades superiores» (teología, derecho, medicina), cuya autoridad está directamente garantizada y controlada por los poderes temporales, la «facultad inferior» (matemáticas, filosofía, historia, etcétera) no tiene más fundamento que la «razón propia del pueblo sabio». Privada de cualquier delegación temporal, la filosofía se ve obligada de este modo a hacer de necesidad histórica virtud teórica: al rechazar el fundamento en razón social que de todos modos le es negado, pretende fundamentarse a sí misma en razón (pura), a costa de una acrobacia teórica digna del barón de Münchhausen, y ofrecer de este modo a las otras facultades el único fundamento que vale en su opinión, es decir, respecto a la razón, y del cual, sin saberlo, estarían desprovistas, con el consiguiente, y grave, problema para ellos.

El rechazo del pensamiento de la génesis y, por encima de todo, del pensamiento de la génesis del pensamiento constituye, sin duda, uno de los principios mayores de la resistencia que los filósofos oponen, más o menos universalmente, a las ciencias sociales, sobre todo cuando se atreven a tomar como objeto la institución filosófica y, por ende, al filósofo mismo, figura por antonomasia del «sujeto», y le niegan de este modo el status de extraterritorialidad social que él mismo se concede, y cuya defensa pretende organizar. La historia social de la filosofía, que pretende vincular la historia de los conceptos o los sistemas filosóficos a la

historia social del campo filosófico, parece negar en su misma esencia un acto de pensamiento que se considera irreductible a las circunstancias contingentes y anecdóticas de su aparición.

Puntillosos defensores de su monopolio de la historia de la filosofía, así liberada de la ciencia histórica, los sacerdotes del culto filosófico someten unos textos canónicos eternizados por el olvido del proceso histórico de canonización del que son fruto a una lectura deshistoricizante que, sin siquiera tener necesidad de afirmar la creencia en la irreductibilidad del discurso filosófico a cualquier determinación social, deja de lado todo lo que relaciona el texto con un campo de producción y, por medio de él, con una sociedad histórica.

El propósito de absolutizar las obras deshistoricizándolas se afirma también de modo patente en las diferentes soluciones «filosóficas» de la contradicción, tan vieja como la enseñanza de la filosofía, que pone de manifiesto la existencia de una pluralidad de visiones filosóficas que afirman su pretensión al dominio exclusivo de una verdad cuya unicidad profesan. Si se deja de lado la creencia en una *philosophia perennis*, capaz de perpetuarse, siempre idéntica a sí misma, mediante formas de expresión que se renuevan sin cesar, o la convicción ecléctica y, por ello, típicamente académica que consiste en considerar las filosofías del pasado como conjuntos autosuficientes a la vez intrínsecamente necesarios (en tanto que «sistemas» formalmente coherentes, merecedores de un análisis estrictamente interno) y no exclusivos, que harían las veces de representaciones artísticas (como en Martial Guérault), o incluso complementarios, en tanto que expresiones de axiomas diferentes (como en Jules Vuillemin), dichas soluciones pueden reducirse a tres filosofías de la historia de la filosofía, asociadas a los nombres de Kant, Hegel y Heidegger. Más allá de sus diferencias, comparten la aniquilación de la historia, en cuanto tal, haciendo coincidir alfa y omega, *arché* y *télos*, pensamiento pasado con pensamiento presente que lo piensa mejor de lo que se pensó a sí mismo, según la fórmula de Kant que todo historiador de la filosofía reinventa espontáneamente en cuanto pretende dotar de sentido su propósito.

La visión arqueológica de la historia de la filosofía que propo-

ne Kant espera de la «historia filosofante de la filosofía» que sustituya la génesis empírica, atentatoria contra la dignidad del sujeto pensante, por la génesis trascendental; que reemplace el «orden cronológico de los libros» por el «orden natural de las ideas que sucesivamente deben desarrollarse a partir de la razón humana». Con esta condición, en efecto, puede la historia de la filosofía manifestarse en su verdad de historia de la razón, de devenir lógico por medio del cual adviene a la existencia la verdadera filosofía, es decir, el criticismo en tanto que superación del dogmatismo y el escepticismo.³⁷ La filosofía realizada, terminada, se presenta a sí misma como lo que permite pensar de manera filosófica, es decir perfectamente ahistórica, todas las filosofías del pasado, y aprehenderlas como opciones esenciales, basadas en la naturaleza misma del espíritu humano, de las que la filosofía crítica deduce la posibilidad.

Así queda justificada una historia *a priori* que sólo puede escribirse *a posteriori* cuando ha surgido, como *ex nihilo*, la filosofía final y última que cierra, concluye y corona, sin por ello deberle nada, toda la historia empírica de las filosofías anteriores a las que supera al tiempo que permite comprenderlas en su verdad: «Las demás ciencias pueden ir creciendo poco a poco gracias a una serie de esfuerzos conjugados y de adiciones. La filosofía de la razón pura ha de ser establecida [*entworfen*] de una vez por todas porque aquí se trata de determinar la naturaleza misma del conocimiento, sus leyes generales y sus condiciones, y no de intentar juzgarlo al buen tuntún.»³⁸ La filosofía no tiene, ni puede tener, génesis: aunque no advenga hasta el final, es un comienzo radical, puesto que surge de golpe en su totalidad: «Una historia filosófica de la filosofía no es posible empírica ni históricamente, sino racionalmente, es decir, *a priori*. Pues pese a establecer hechos de razón, no los toma prestados del relato histórico, sino que los saca de la razón humana, en tanto que arqueología filosófica.»³⁹

La significación social de la «brecha» entre lo empírico y lo trascendental, entre la experiencia como «hecho» y las formas que se manifiestan en ella y que la reflexión trascendental convierte en condiciones de la objetividad inscritas en el sujeto del conocimiento, nunca se hace patente de forma más clara que en la dis-

tinción entre la vulgar historia de las filosofías y la «arqueología filosófica» como «historia *a priori*» que establece unos «hechos de razón» que no saca, contra toda apariencia, de los «hechos» brutos de la experiencia histórica, sino sólo de la razón humana, hasta el punto de que no queda más remedio que preguntarse si, de forma más general, de igual modo que la «arqueología filosófica», historia deshistoricizada por la sublimación filosófica, lo trascendental no es siempre una especie de empírico filosóficamente transfigurado y, por ello, negado.

Sólo en Hegel alcanza su pleno desarrollo la filosofía propiamente filosófica de la historia de la filosofía: la última de las filosofías es, efectivamente, la filosofía última, el término y objetivo de todas la filosofías anteriores, el fin de la historia y de la historia de la filosofía. «La filosofía cabal, la actual, la última, contiene todo el producto del trabajo de milenios; es el resultado de todo lo que la ha precedido. Este desarrollo de la filosofía, considerado históricamente, es la historia de la filosofía.»⁴⁰ El fin de la historia de la filosofía es la propia filosofía que se hace al hacer la historia filosófica de esa historia, para sacar a la luz la Razón: «La filosofía tiene su origen en la historia de la filosofía, y a la inversa. La filosofía y la historia de la filosofía son la imagen la una de la otra. Estudiar esta historia es estudiar la filosofía en sí y, en particular, la lógica.»⁴¹ Pero si se identifica la filosofía con su historia no es para reducirla a la historia histórica de la filosofía, y menos aún a la historia a secas, sino para incorporar la historia a la filosofía y convertir el curso de la historia en un inmenso curso de filosofía: «El estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía en sí y no puede ser de otro modo.»⁴² Nunca habíamos estado más cerca, al menos en apariencia, de una historia banalmente histórica de la filosofía, y nos quedamos, sin embargo, separados de ella *toto caelo*, como solía decir el filósofo, puesto que esta historia absolutamente particular es, de hecho, ahistórica.

El orden cronológico del desarrollo de las filosofías es también un orden lógico, y el necesario hilo conductor entre las filosofías, que es el del Espíritu al desarrollarse según su propia ley, tiene primacía sobre la relación secundaria entre las diferentes filosofías y las sociedades donde han surgido: «La relación de la historia polí-

tica con la filosofía no consiste en ser la causa de la filosofía.»⁴³ La historia filosófica de la filosofía es una reapropiación que se efectúa en y por medio de una toma de conciencia selectiva y unificadora que supera y conserva los principios de todas la filosofías del pasado; en tanto que *Erinnerung*, es redención teórica, teodicea, que salva el pasado al integrarlo en el presente último y, por consiguiente, eterno del saber absoluto. «Sólo como una sucesión fundamentada en razón de unos fenómenos que contienen y desvelan lo que es la razón se revela esta historia como algo razonable [...]. Y precisamente a la filosofía le corresponde reconocer que, en la medida en que su propio fenómeno forma parte de la historia, ésta sólo se halla determinada por la Idea.»⁴⁴ Las filosofías del pasado, con todas las determinaciones que deben a su arraigo en una época determinada de la historia, son tratadas como meras etapas del desarrollo del Espíritu, es decir, de la filosofía: «La historia no nos presenta el devenir de cosas ajenas, sino nuestro devenir, el devenir de nuestra ciencia.»⁴⁵ Y uno acaba preguntándose si, al menos en el caso de quien fue una de las encarnaciones supremas del profesor (alemán) de filosofía, la historia filosófica de la filosofía no habrá sido el fundamento de la filosofía de la historia.

Queda la teoría del regreso al origen, que convierte al filósofo (o al profesor de filosofía) en custodio e intérprete de los textos sagrados de la filosofía —papel a menudo reivindicado también por los filólogos—, y le asigna la misión de desvelar lo que se entregó en su verdad en el comienzo. Este modelo de la historia de la filosofía como elucidación de la verdad revelada en el origen (*arché*) alcanza su pleno desarrollo con la teoría heideggeriana de la verdad como «des-velamiento» y anamnesis, que confiere su justificación más alta a una de las formas más prestigiosas de la práctica típicamente docente del comentario: autoriza y estimula al *lector* a pensarse como auténtico *auctor*, profeta o heresiarca que, por medio de un regreso a la pureza de los orígenes (griegos), más allá de la era de la metafísica y de Platón, que la inaugura, revela a sus contemporáneos la verdad, largo tiempo obnubilada y olvidada, de una revelación de verdad, inscrita en una historia que nada tiene de accidental, sino que pertenece a la «historia del Ser».

Así, la ambición de ser uno mismo su propio fundamento es

inseparable del rechazo a levantar acta de la génesis empírica de esta ambición y, más generalmente, del pensamiento y sus categorías. Está claro, en efecto, que la resistencia a la historicización arraiga no sólo en los hábitos de pensamiento de todo un cuerpo, adquiridos y reforzados por el aprendizaje y el ejercicio rutinarios de una práctica ritualizada, sino también en los intereses relacionados con una posición social. Tanto es así, que para combatir este olvido de la historia (digno del «olvido del Ser» heideggeriano), que, como se fundamenta en la fe, es poco accesible a los argumentos de la razón, me siento tentado a oponer la autoridad a la superstición y remitir a los adeptos de la hermenéutica filosófica, lectura estrictamente «filosófica» de los textos consagrados por la tradición como filosóficos, a los diferentes pasajes del *Tractatus* donde Spinoza define el programa de una verdadera ciencia de las obras culturales. Pide, en efecto, a los intérpretes de los libros proféticos que rompan con la rutina de las exégesis hermenéuticas para someter esas obras a una «investigación histórica» con el propósito de determinar no sólo «la vida y las costumbres del autor de cada libro, el fin que se proponía, quién fue, en qué ocasión, en qué época, para quién y, para terminar, en qué lengua escribió», sino también «[el libro] en qué manos cayó [...], quiénes decidieron admitirlo en el canon, cómo los libros reconocidos como canónicos fueron reunidos en un cuerpo».⁴⁶ Este programa magníficamente sacrílego, que apenas empieza ahora a ser aplicado en el ámbito del análisis de los textos filosóficos, contradice punto por punto todos los presupuestos de la lectura litúrgica, la cual, por otra parte, en cierto sentido no es tan absurda como podría parecer desde el punto de vista de una razón un poco estrecha, puesto que permite asegurar a los textos canónicos la falsa eternización de un embalsamamiento ritual.

2. Las tres formas del error escolástico

Si hay que recordar las condiciones sociales de la formación de la disposición escolástica, no es con un propósito estéril y fácil (por ser siempre algo placentero) de denuncia. No se trata de enjuiciar esa situación de retraimiento o de retiro desde un punto de vista ético o político —como se ha hecho con frecuencia en el pasado al condenar ésta o aquella tradición, el idealismo alemán, por ejemplo, como «filosofía de profesores»—, y menos aún de denigrar o condenar el modo de pensamiento que la hace posible, fruto de un prolongado proceso histórico de liberación colectiva y que ha propiciado las conquistas más excelsas de la humanidad. Se trata tan sólo de intentar determinar si y en qué medida afecta al pensamiento que la hace posible y, en consecuencia, a la forma y el contenido mismos de lo que pensamos. La lógica en que se sitúa esta evocación es la de la interrogación epistemológica, no la del cuestionamiento político (que casi siempre ha permitido obviar la primera): interrogación fundamental, puesto que hace hincapié en la postura epistemológica en sí y en los presupuestos inscritos en el hecho de estar en disposición de retirarse del mundo para pensarlo.

A pesar de ello, el análisis de las consecuencias que conlleva la ignorancia de los efectos de la universalización inconsciente de la visión del mundo asociada a la condición escolástica no es un ejercicio gratuito de mera especulación: el «autómata» escolástico que es el producto de la asunción (y, con ello, del olvido) de los estreñimientos de la condición escolástica es un principio sistemáti-

co de error, y ello en el orden del conocimiento (o de la ciencia), en el de la ética (o del derecho, y la política) y en el de la estética, tres ámbitos de la práctica que se han constituido en campos al liberarse de las urgencias del mundo práctico y disociarse asimismo de la filosofía. Las tres formas de error, al estar basadas en un mismo principio, la universalización de un caso particular, es decir, de la visión del mundo que propicia y autoriza una condición social particular, y en el olvido o la inhibición de esas condiciones sociales de posibilidad, se hallan unidas por un parentesco de familia y se sostienen y caucionan mutuamente, lo que las vuelve más robustas y capaces de resistir la crítica.

EL EPISTEMOCENTRISMO ESCOLÁSTICO

Tras haber tomado buena nota de la diferencia, ignorada o reprimida, entre el mundo corriente y los mundos doctos, puede uno dedicarse, sin nostalgia «primitivista» ni exaltación «populista», a la tarea de pensar verdaderamente lo que sigue siendo casi inaccesible a todo pensamiento escolástico digno de este nombre: la lógica de la práctica; y ello tratando de llevar hasta el final el análisis que incluso los más intrépidos filósofos detienen a menudo a medio camino, es decir, en el momento en que se toparía con lo social. Para lograrlo, hay que volver del revés el movimiento que exalta el mito de la caverna, ideología profesional del pensador profesional, y regresar al mundo de la existencia cotidiana, pero pertrechado con un pensamiento científico lo suficientemente consciente de sí mismo y de sus límites para ser capaz de pensar la práctica sin aniquilar su objeto. En términos menos negativos, se trata de comprender, en primer lugar, la comprensión primera del mundo que va vinculada a la experiencia de la inclusión en este mundo; después la comprensión, casi siempre errónea y deformada, que el pensamiento escolástico tiene de esta comprensión práctica, y, por último, la diferencia, esencial, entre el conocimiento práctico, la razón razonable, y el conocimiento docto, la razón razonante, escolástica, teórica, que se engendra en los campos autónomos.

Los efectos de la distorsión escolástica son tanto más importantes y más ruinosos científicamente cuanto más alejados están de los universos escolásticos, en sus condiciones de existencia, aquellos objetos que la ciencia toma como objeto, tanto si se trata de los miembros de las sociedades tradicionalmente estudiadas por la etnología (que, al no objetivar su inconsciente escolástico, a menudo está menos liberada de lo que parece, y lo que cree, de los presupuestos esencialistas de la evocación que hace Lévy-Bruhl de la «mentalidad primitiva») como de los ocupantes de las posiciones inferiores del espacio social. En efecto, en cuanto se dispensa del análisis de la postura «teórica» que adopta frente a su objeto, de las condiciones sociales que la hacen posible, y del desfase entre estas condiciones y las que constituyen la base de las prácticas que analiza, o, más sencillamente, cuando olvida que, como recuerda Bachelard, «el mundo en el que se piensa no es el mundo en el que se vive», el etnólogo encerrado en su etnocentrismo escolástico puede vislumbrar una diferencia entre dos «mentalidades», dos naturalezas, dos esencias, como Lévy-Bruhl —y otros, más discretamente, después de él—, allí donde, en realidad, sólo se enfrenta a una diferencia entre dos modos, socialmente contruidos, de construcción y comprensión del mundo: el primero, escolástico, que tácitamente erige en norma; el segundo, práctico, que comparte con unos hombres y unas mujeres al parecer muy alejados de él en el tiempo y el espacio social, y en el que no sabe reconocer el modo de conocimiento práctico (a menudo mágico, sincrético, en una palabra, prelógico) que también es el suyo en los actos y las vivencias (las de los celos, por ejemplo) más corrientes de la existencia corriente. El etnocentrismo escolástico lleva a anular la especificidad de la lógica práctica, ora asimilándola a la lógica escolástica, pero de forma ficticia y puramente teórica (es decir, sobre el papel y sin consecuencias prácticas), ora remitiéndola a la alteridad radical, a la no existencia y al no valor de lo «bárbaro» o lo «vulgar», que, como oportunamente recuerda la noción kantiana de «gusto bárbaro», no es más que lo bárbaro de lo interior.

En las «elecciones» no efectuadas de la práctica científica corriente, más que en las profesiones de fe epistemológicas o deontológicas (que, sobre todo cuando se es etnólogo, prohíben cual-

quier manifestación de altavoz social), es donde se manifiesta el inconsciente escolástico, y la «teoría del conocimiento de espectador», que, como dice Dewey, implica: al poner en cierto modo su pensamiento pensante en la mente de los agentes actuantes, el investigador da por bueno que el mundo tal como él lo piensa (es decir, como objeto de contemplación, de representación, de espectáculo) es el mundo tal como se presenta para aquellos que no tienen la libertad (o el deseo) de retirarse de él para pensarlo; coloca en la base de las prácticas de dichos agentes actuantes, es decir, en su «conciencia», sus propias representaciones, espontáneas o elaboradas, o, peor aún, los modelos que ha tenido que elaborar (a veces en contra de su propia experiencia sincera) para dar razón de dichas prácticas.

En este aspecto, estamos tan separados de nuestra propia experiencia práctica como de la de los demás. En efecto, por el mero hecho de detenernos a pensar en nuestra práctica, de volvernos hacia ella para considerarla, para describirla, para analizarla, en cierto modo, nos distanciamos de ella y tendemos a sustituir el agente actuante por el «sujeto» reflexionante, el conocimiento práctico por el conocimiento científico que selecciona los rasgos significativos y los indicios pertinentes (como en los relatos autobiográficos) y, más profundamente, provoca en la experiencia una alteración esencial (aquella que, según Husserl, separa la retención del recuerdo, la protensión del proyecto). El olvido de esta transmutación inevitable, y de la frontera que establece entre el «mundo en el que se piensa» y el «mundo en el que se vive», es tan natural, tan profundamente consustancial al pensamiento pensante, que resulta poco probable que alguien que esté inmerso en el «juego del lenguaje» escolástico pueda ser capaz de recordar que el hecho mismo de pensar y discurrir sobre la práctica nos separa de ella. Hace falta, por ejemplo, toda la energía subversiva de un Wittgenstein para sugerir que el enunciado «*I am in pain*», incluso cuando se presenta en forma de aserto, no es, sin duda, más que una variedad de comportamiento de dolor, como el gemido o el grito.

Lo cual significa claramente que la ciencia no ha de proponerse como fin la recuperación por cuenta propia de la lógica prácti-

ca, sino la reconstrucción teórica de esa lógica incluyendo en la teoría la distancia entre la lógica práctica y la teórica, o incluso entre una «teoría práctica», *folk knowledge* o *folk theory*, como dicen Schütz, y los etnometodólogos después de él, y una teoría científica. Y ello mediante un esfuerzo constante de introspección, único medio, *asimismo escolástico*, de luchar contra las inclinaciones escolásticas. Se suele ignorar, en efecto, que la descripción de las descripciones o las teorías espontáneas supone, a su vez, una ruptura escolástica con la actividad registrada que hay que inscribir en la teoría; y que formas aparentemente humildes y sumisas de la labor científica, como la *thick description*, llevan implícito e imponen a lo real un modo de construcción preconstruido que no es más que la visión escolástica del mundo: resulta claro, en efecto, que en su «descripción rigurosa» de una pelea de gallos, Geertz atribuye «generosamente» a los balineses una mirada hermenéutica y esteta que no es otra que la suya. Y resulta después normal que, por no haber inscrito explícitamente en su descripción del mundo social la «literaturización» a la que su descripción lo ha sometido, lleve hasta sus últimas consecuencias su error por omisión al afirmar, en contra de toda razón, en su prefacio a *The Interpretation of Culture*, que el mundo social y el conjunto de las relaciones y los hechos sociales tan sólo son «textos».¹

A semejanza de la razón que, según Kant, tiende a situar el principio de sus juicios no en sí misma sino en la naturaleza de sus objetos, el *epistemocentrismo escolástico* engendra una antropología totalmente irreal (e ideal): al imputar a su objeto lo que pertenece, de hecho, a la manera de aprehenderlo, proyecta en la práctica, como la *rational action theory*, una relación social impen-sada que no es más que la relación escolástica con el mundo. Al adoptar formas diversas según las tradiciones y los ámbitos de análisis, sitúa un metadiscurso (la gramática, producto típico del punto de vista escolástico, como en Chomsky) en el origen del discurso, o lo metapráctico (el derecho, como en numerosos etnólogos, siempre propensos al juridicismo, o las reglas de parentesco, gracias a los juegos de palabras acerca de los diferentes significados de la palabra regla, que Wittgenstein nos enseñó a distinguir, como en Lévi-Strauss) en el origen de las prácticas.

Como ignora qué la define propiamente, el científico imputa a los agentes su propia visión, y, en particular, un interés de conocimiento puro y comprensión pura que, salvo excepciones, les resulta ajeno. Esto se traduce en el «filologismo», que, según Bakhtine, impulsa a tratar todas las lenguas como lenguas muertas, hechas tan sólo para ser descifradas, o en el intelectualismo de los semiólogos estructuralistas, que consideran el lenguaje más como un objeto de interpretación o de contemplación que como un instrumento de acción y poder. Y también en el epistemocentrismo de la teoría hermenéutica de la lectura (o, *a fortiori*, de la teoría de la interpretación de las obras de arte concebida como «lectura»): mediante una indebida universalización de los presupuestos inscritos en el status de *lector* y la *scholé* escolar, condición de posibilidad de esta forma muy particular de lectura que, profusamente efectuada, y casi siempre repetida, está orientada de manera metódica hacia la extracción de un significado intencional y coherente, se tiende a concebir cualquier comprensión, incluso práctica, como una *interpretación*, es decir, como un acto de desciframiento consciente de sí mismo (cuyo paradigma es la traducción).

Al someterse a una forma injustificable de «proyección propia en los otros», como solían decir los fenomenólogos, que se fundamenta en el mito profesional de la lectura como «recreación», se lee a los *auctores* del presente o del pasado como lo hacen los *lectores*. El modo en que se presenta la obra, es decir, como *opus operatum* totalizado y canonizado en forma de «obra completa», desgajada de la época en que se elaboró y susceptible de ser recorrida en todos los sentidos, oculta la manera como se elaboró la obra y, sobre todo, el *modus operandi* del que es fruto; lo que lleva a obrar como si la lógica que desprende la lectura retrospectiva, totalizante y destemporalizante, del *lector* hubiera estado en el origen de la acción creadora del *auctor*, y ello desde el principio. Se ignora así la lógica específica del proceso de invención, que, incluso en el caso de las investigaciones más formales, es siempre la *aplicación* de una disposición del sentido práctico que sólo se descubre y se comprende cuando se desvela a sí misma en la obra en la que se lleva a cabo.²

Lógicas prácticas

La visión escolástica prescinde de la interrogación metódica acerca de la diferencia entre los puntos de vista teórico y práctico que se impone, al margen de cualquier intención de especulación pura, en la forma de plantear las operaciones más concretas de la investigación en ciencias sociales: maneras de conducir una entrevista, descripción de una práctica, establecimiento de una genealogía, etcétera. Para llevar a cabo la conversión de la mirada que exige una correcta comprensión de la práctica captada en su lógica propia, hay que adoptar un punto de vista teórico sobre el punto de vista teórico y sacar todas las consecuencias teóricas y metodológicas del hecho, en cierto sentido demasiado evidente, de que el científico (etnólogo, sociólogo, historiador) no está, frente a la situación y a los comportamientos que observa y analiza, en la posición de un agente actuante, implicado en la acción, metido en el juego y sus apuestas: por ejemplo, ante tal o cual matrimonio registrado en las genealogías que recopila, no está en la posición de un padre o una madre que desea casar, y bien, a su hijo o su hija. Pero es infrecuente que esta diferencia en los puntos de vista, y en los intereses asociados a ellos, sea tenida en cuenta en el análisis. Y ello incluso en el caso del etnólogo, a quien, sin embargo, no faltan motivos para considerarse excluido del juego, por su condición de extranjero, y, por consiguiente, condenado, quiéralo o no, a un punto de vista casi teórico (aunque tal vez encuentre un estímulo para olvidar los límites inherentes a su punto de vista en sus esfuerzos más o menos afortunados para «participar» y, sobre todo, en la complicidad de que le hacen sentirse partícipe a menudo sus informadores —sobre todo los «ancianos»— cuando les impone, sin saberlo, el punto de vista escolástico, en particular mediante preguntas que los inclinan y los estimulan a adoptar un punto de vista teórico sobre su propia práctica). Y la experiencia de la alteridad ajena, tan poderosa y fascinante, es, sin duda, lo que le lleva a olvidar, en la complacencia literaria del exotismo, que él no es menos ajeno a su propia práctica que a las prácticas extrañas que observa o, mejor dicho, que su propia práctica no le resulta menos ajena, en su verdad de práctica, que las prácticas

ajenas más extrañas, como los comportamientos rituales, con los que comparte esa cosa esencial, pero tan difícil de pensar, en su evidencia trivial, que es la lógica de la práctica.

Basta situarse *con el pensamiento*, gracias a un esfuerzo teórico y empírico (y no mediante la magia de alguna forma de intuición o participación afectiva), en el punto de vista del agente implicado de manera práctica en unos universos donde lo esencial de la circulación del capital económico y, sobre todo, simbólico pasa por los intercambios matrimoniales para que sea posible pensar que comportamientos como las prácticas asociadas al matrimonio, desde las negociaciones iniciales hasta el ritual final, están orientados por *estrategias* (y no por reglas) pensadas para optimizar los beneficios materiales y simbólicos que proporciona dicha institución. La misma conversión teórica de la mirada teórica lleva a descubrir que la acción ritual (al igual que la recitación mítica), que la antropología objetivista sitúa del lado de la lógica y el álgebra, está mucho más cerca, en realidad, de una gimnasia o un baile que saca partido de todas las posibilidades que ofrece la «geometría» corporal, derecha/izquierda, arriba/abajo, delante/detrás, encima/debajo, etcétera, y orientada hacia fines muy serios y a menudo muy acuciantes. Platón recordaba que «el filósofo es mitólogo»; pero también resulta cierto que el mitólogo (en el sentido de analista de los mitos) es a menudo filósofo, lo que le lleva a olvidar que los sistemas simbólicos, como la práctica ritual, son coherentes y significantes, pero sólo hasta cierto punto; porque deben someterse a una doble condición: poner de manifiesto, por una parte, una constancia determinada en el uso de los símbolos y los operadores míticos y, por otra, seguir siendo prácticos, es decir, económicos, fáciles de manejar y orientados hacia fines prácticos, hacia la realización de deseos, de anhelos, con frecuencia vitales, para el individuo y, sobre todo, para el grupo.

Así que hasta que no se ha conseguido, a costa de un aprendizaje de los otros y su práctica —que, todo hay que decirlo, no funciona sin un aprendizaje de uno mismo y su propia práctica—, prestar más atención y ser más receptivo a la práctica tal como se practica, no se tiene alguna posibilidad de observar y registrar ciertos rasgos de los comportamientos rituales que el logicismo es-

tructuralista, apoyado por toda la lógica social del universo escolástico, empapado de lógica lógica, de modelos —matemáticos preferentemente—, llevaría a ignorar o descartar como meros errores o fallos, carentes de sentido e interés, del álgebra mítica. Se trata de actos ambiguos, de objetos polisémicos, subdeterminados o indeterminados, de dobles autorizados por la indeterminación relativa de los actos y los símbolos, por no mencionar las contradicciones parciales y la irresolución fruto de la abstracción incierta que anima todo el juego y le confiere su coherencia práctica, es decir, también su flexibilidad, su apertura; en pocas palabras, todo aquello que hace que el juego resulte «práctico» y, por lo tanto, esté predispuesto a responder con el mínimo costo (particularmente en investigación lógica) a los apremios de la existencia y la práctica.³

Aunque hay multitud de ejemplos, sólo mencionaré las ambigüedades del ritual de la última gavilla de los bereberes de la Cabilia. Dicho ritual, como si se dudara entre un ciclo de la resurrección de la simiente y un ciclo de la muerte y la resurrección del campo, trata la última gavilla, según los lugares, como personificación femenina del campo (se habla entonces de la «novia» y se invoca, para que caiga encima de ella, a la lluvia, masculina, a veces personificada con el nombre de *Anzar*), o como símbolo masculino, fálico, del «espíritu del grano», condenado a regresar durante un tiempo a la sequía y la esterilidad antes de iniciar un nuevo ciclo de vida al derramarse en forma de lluvia sobre la tierra sedienta. Y, asimismo, las ambigüedades que rodean a la lluvia, que, por su origen celeste, forma parte de la masculinidad solar a la vez que evoca, en otro aspecto, la feminidad húmeda y terrestre, de modo que puede ser tratada, según las circunstancias, como fecundante o fecundada. Lo mismo sucede con un operador como el esquema de la hinchazón, que tanto se asocia a la virilidad fálica y la simiente, que provocan la hinchazón, como a la tierra o el vientre de la mujer, que se hinchan, al igual que las habas o el trigo en la olla.

Entre las condiciones prácticas del funcionamiento de la lógica práctica, una de las más determinantes estriba, sin duda, en el hecho de que las acciones, hasta las más ritualizadas y repetitivas,

están necesariamente vinculadas al tiempo por su movimiento y su duración. Ahora bien, por no percatarse de que la *coherencia económica* que conviene a unos comportamientos necesariamente sometidos al apremio de los fines prácticos resulta posible gracias al hecho de que se desarrollan en el tiempo, la hermenéutica objetivista destroza esta lógica mediante la elaboración de esquemas y modelos que chocan de frente con los momentos sucesivos de la práctica (por ejemplo, el obsequio y el contraobsequio): considera «monotéticamente», por utilizar la terminología de Husserl, es decir, en la simultaneidad, unas concatenaciones de prácticas simbólicas que desarrollan «políticamente», es decir, en la sucesión y la discontinuidad, unos símbolos mitocorrituales polisémicos, resguardados así de la confrontación y la contradicción con las que uno se topa en cuanto procede a una recopilación sistemática (por ejemplo, al tratar de reconstituir el calendario de las prácticas y los ritos agrarios, culinarios, etcétera), y que juegan con las connotaciones y los armónicos de los símbolos en función de los apremios y las exigencias de la situación, para lo que sacan partido de las libertades lógicas que proporciona el escalonamiento en el tiempo (lo que suprime la sincronización teórica, la misma que utilizaba Sócrates como arma para conseguir que sus interlocutores incurrieran en contradicciones).

En cuanto al principio de esta coherencia mínima, sólo puede ser la práctica analógica basada en la *transferencia de esquemas*, que se efectúa sobre la base de equivalencias adquiridas que facilitan la sustituibilidad y la sustitución de un comportamiento por otro y permite dominar, mediante una especie de generalización práctica, todos los problemas semejantes que puedan plantearse en situaciones nuevas. Este buen uso de la polisemia, de lo difuso, de lo vago, de lo aproximativo, y este arte de enlazar unas prácticas vinculadas por un «parentesco familiar» más o menos demostrado no son, por lo demás, exclusivos de los mundos arcaicos. A riesgo de sorprender a más de uno, podría mencionar aquí ciertas formas de la lógica práctica a las que, aunque no las tomemos en consideración en nuestras teorías, a menudo nos sometemos, particularmente en el orden de la política —por ejemplo, cuando utilizamos conjuntos difusos de metáforas imprecisas y conceptos aproxima-

tivos: liberalismo, liberación, liberalización, flexibilidad, adaptabilidad, desregulación, etcétera—, pero también en el orden intelectual, donde han prosperado y siguen prosperando pensamientos sincréticos, plasmados mediante una dosificación —variable según los receptores, las circunstancias, las ocasiones—, de temas y esquemas adoptados de diferentes pensadores —como entre los «revolucionarios conservadores» alemanes de los años treinta: degeneración, descomposición, totalidad, etcétera—, que ofrecen a cada uno de sus usuarios la posibilidad de proyectar sus pulsiones o sus intereses más corrientes haciéndose la ilusión de ser tremendamente original.

La barrera escolástica

Al igual que la investigación etnológica, la sociológica produce distorsiones que no son más que una forma particular de los malentendidos estructurales que se instauran cada vez que un profesional, abogado o médico, catedrático o ingeniero, se relaciona con un profano, ajeno a la visión escolástica, sin tener conciencia de enfrentarse no sólo a un lenguaje diferente, sino a otro modo de elaboración de lo que está en juego (el litigio o el malestar, por ejemplo), lo que supone la puesta en marcha de un sistema de disposiciones profundamente distinto. Muchos de los fracasos que ocurren entonces en la comunicación son imputables a la dificultad que hay para pasar de la noción dependiente de la práctica cotidiana a la noción sabia, jurídica, médica o matemática, es decir, para adoptar la disposición que supone su utilización adecuada en el campo considerado y que lleva a acentuar determinadas connotaciones de los términos exigidos por ese campo (la connotación matemática, sociológica o artística que puede tener, por ejemplo, la palabra «conjunto») e incluso a darles carácter absoluto. Cuando esos lenguajes (que, como los del derecho o la filosofía, sólo son parcialmente independientes respecto al lenguaje corriente) vayan dirigidos a oyentes y usuarios preparados para adoptar, aun sin saberlo, el principio de selección entre las diferentes connotaciones que está en vigor en el campo (y que se enuncia en las tautologías fundadoras: hay que leer filosóficamente los textos filosó-

ficos, hay que contemplar estéticamente —y no religiosa o eróticamente, etcétera— las obras de arte, etcétera), no hará falta precisar en qué sentido se han de tomar.

Pero el desfase reaparece en cuanto este acuerdo de las disposiciones ya no está garantizado: por ejemplo, cuando se trata de convertir una *queja*, entendida como mera expresión del dolor, la insatisfacción o el descontento, en denuncia en el sentido jurídico, en exposición de un perjuicio o una injusticia ante una institución jurídica o en reivindicación universal ante un delegado, un diputado o un portavoz. La decepción que experimentan a menudo los pobres cuando acuden a los tribunales no es más que la manifestación de la frustración estructural a la que están condenados en sus relaciones con las instituciones burocráticas. La dificultad no es menor, aunque no lo parezca, cuando una necesidad, una expectativa o una vaga aspiración tienen que exponerse *respetando las formas*, como una *solicitud* formal, ante un organismo de ayuda social o cualquier otra institución asistencial. ¿Y qué decir de la transformación, aparentemente tan banal, que supone la plasmación en forma jurídica de una promesa? Por ejemplo, la que se lleva a cabo, en cierto modo por su propia inercia, y casi al margen de los interesados, por mediación de un agente jurídico como el notario, garante de la conformidad a las reglas de las formalidades obligadas, de la escritura del contrato, del registro y la autenticación de las firmas, del sellado y rubricado del documento, de la exposición casi sacramental de las cláusulas, etcétera. Como el sacerdote en su esfera, el «funcionario público» es el agente de una transformación misteriosa y arriesgada que confiere la categoría de derecho a un acto singular, coyuntural, y lo convierte así en acto jurídico para que a partir de ese momento sea considerado (en particular por aquellos agentes jurídicos que tengan que tomar conocimiento de él) capaz de producir todos los efectos jurídicos vinculados con la categoría de actos en la que formalmente ha sido inscrito (arrendamiento, compra, venta, etcétera).

Lo que está en juego, en todos estos casos (y lo mismo valdría para la relación entre el enfermo y el médico), no es sólo el dominio de un lenguaje docto y, especialmente, de un vocabulario: es también la profunda transformación que exige imperativamente el

hecho de cruzar la frontera escolástica. Transformación que, aunque ignorada por la reflexión epistemológica y metodológica, está presente, en mayor o menor grado, en la relación entre el investigador y el investigado. Sucede con mucha frecuencia que, por no haber cuestionado el cuestionario o, más profundamente, la posición de quien lo redacta o lo evalúa —alguien que está en disposición de liberarse de las evidencias de la existencia ordinaria para plantearse cuestiones extraordinarias o para plantear de manera extraordinaria cuestiones ordinarias—, se pide a las personas interrogadas que sean sus propios sociólogos y se les plantean de buenas a primeras las cuestiones que los sociólogos se plantean respecto a ellas. (Estoy pensando en preguntas que han sido hechas y aprobadas cientos de veces, por lo menos tácitamente, por los guardianes de la ortodoxia metodológica, del tipo: «¿Cree que existen las clases sociales?» o «¿Cuántas clases sociales hay, en su opinión?») Peor aún, habrá encuestadores (más bien entre los especialistas en sondeos) capaces de plantear preguntas a las que los encuestados siempre pueden responder con una respuesta mínima —sí o no—, pero que no se habían planteado nunca antes de que se las impusieran y sólo podrían plantearse realmente (es decir, producir por sus propios medios) si estuvieran dispuestos y preparados por sus condiciones de existencia para adoptar acerca del mundo social y de su propia práctica el punto de vista escolástico a partir del cual han sido producidas; es decir, si fueran algo por completo distinto de lo que son, cuando es lo que son, precisamente, lo que se trata de comprender. Y la trampa que las preguntas escolásticas tienden a quien las plantea con absoluta ingenuidad positivista resulta tanto más temible por cuanto a veces pueden recibir, aparentemente, respuestas (un sí o un no), las cuales, sin embargo, cuando no son meras concesiones de la indiferencia o los buenos modales, a menudo son fruto de las disposiciones prácticas del habitus, desencadenadas por la referencia tácita a una situación que por su singularidad es personal (una pregunta de alcance general sobre el porvenir de la formación profesional puede, por ejemplo, recibir una respuesta concebida en función de los problemas directamente encontrados en ese campo por el hijo o la hija de la persona interrogada).⁴

La reflexión sobre la práctica de las entidades que realizan sondeos ha representado una gran ayuda para mí, así como el análisis de las condiciones del acceso a la postura escolástica, para tomar conciencia de los efectos del desfase entre la intención del encuestador y las preocupaciones extraescolásticas de los encuestados, que es la fuente de las distorsiones que lleva a cabo la interrogación ciega de por sí de los doxósofos (sabios aparentes de las apariencias que sólo engañan a otros «listillos», periodistas o políticos, porque se engañan a sí mismos). El método adoptado en la encuesta cuyos resultados se presentan en *La Misère du monde* se proponía, en primer lugar, tratar de neutralizar, a costa de un esfuerzo permanente de introspección, las distorsiones que el desfase estructural inherente a determinadas formas de la relación de encuesta puede introducir en la comunicación. Preocupados por evitar obrar como si fuera universal la disposición para contemplar la experiencia y la práctica propias como un objeto de conocimiento acerca del cual es posible pensar y hablar, nos impusimos la tarea de integrar en el orden del discurso, es decir, de elevar a un status casi teórico, las experiencias vividas por personas que no tienen acceso a las condiciones en las que se adquiere la disposición escolástica; y no sólo tratando de no introducir un sesgo escolástico mediante preguntas epistemocéntricas que remitieran a la disposición escolástica, sino también asesorando a los encuestados más alejados de la condición escolástica en un esfuerzo de comprensión y conocimiento de sí mismos que, como la «preocupación por la propia persona» que presupone, suele estar reservado al mundo de la *scholé*.

He tomado estos ejemplos más de la etnología y la sociología que de la lingüística y, sobre todo, de la economía, en la que la ilusión escolástica se impone de modo apabullante gracias al olvido de las condiciones económicas de la obediencia a las leyes del mundo económico, que la teoría erige de este modo en norma universal de las prácticas. Bastarán, creo, para poner de manifiesto que la inconsciencia de todo lo que está implicado en el punto de vista escolástico lleva al error que consiste en meter «a un sabio dentro de la máquina» (parodiando un título famoso de Ryle) al atribuir a los agentes la razón razonante del sabio razonante a

propósito de sus prácticas (y no la razón práctica del sabio que obra en la existencia cotidiana); o, con mayor precisión, haciendo como si las elaboraciones (teorías, modelos o reglas) que hay que producir para que las prácticas o las obras se vuelvan inteligibles para un observador que sólo puede percibir las desde fuera y *a posteriori* (gracias a unos instrumentos del pensamiento cuya utilización requiere tiempo, como las genealogías o la estadística) constituyeran el principio efectivo y eficiente de esas prácticas.

DIGRESIÓN. CRÍTICA DE MIS CRÍTICOS

He dudado mucho antes de evocar aquí las lecturas equivocadas que con frecuencia se hacen de mi obra. Y si he superado la tentación de ignorarlas, por más que el partidismo que las anima me haya parecido a menudo tan evidente y capaz de denunciarse a sí mismo que no ha de pasar inadvertido para ningún lector de buena fe, ha sido, sobre todo, por llegar hasta el fin en mi afán de explicar y de explicarme.

He tratado de mostrar en qué condiciones y a costa de qué esfuerzo se puede poner en práctica realmente el famoso «principio de caridad» (que preferiría llamar «principio de generosidad») en la confrontación con un autor del presente o el pasado.⁵ Y como estoy convencido de que todo productor cultural, sin distinción, tiene derecho a un trato igualitario, me siento autorizado a reivindicarlo para mi propia obra (generosidad no significa en modo alguno complacencia, y las críticas más descarnadas, cuando se fundamentan en un conocimiento y una comprensión verdaderos, son, sin duda, las más fecundas, y si no temiera, a mi vez, dejarme llevar por la complacencia, me gustaría nombrar a todos aquellos que mediante sus críticas, privadas o públicas, me han ayudado a descubrir —y, creo yo, a superar— los límites de mi investigación). Procedentes a menudo de aspirantes ansiosos por promocionarse que, como en todos los campos, ven en la interpelación de los competidores más consagrados, a veces reducida a alguna forma de difamación (por ejemplo, mediante insultos que encasillan, como «marxista», «holista», «determinista», etcétera), una especie

de arajo más cómodo para darse a conocer que la producción de una obra propia, las críticas que buscan el mayor menoscabo parten casi siempre de dos principios: la desrealización teoricista asociada a la visión escolástica de *lector* y la deshistoricización resultante de la incapacidad para situar un pensamiento en el espacio de los posibles respecto al cual se ha elaborado, o la negativa a hacerlo.

La lectura de *lector* se empeña en encontrar fuentes, siempre parciales, y a menudo imaginarias (que recuerdan a esos historiadores del arte que transponen ciertas actitudes relativas a la representación de las imágenes a épocas en las que ya no se justifican y rivalizan a ver quién hace mayor alarde de cultura e imaginación en la enumeración de las referencias —a la pintura clásica, a las imágenes populares contemporáneas, a las fotografías de época, etcétera— que evoca para ellos tal cuadro de Manet), con la intención, tan típica de la *academica mediocritas*, de asimilar lo desconocido a lo ya conocido, variante académica del manido «nada nuevo bajo el sol» tan caro al pensamiento conservador, y convertir a los autores «conocidos» en simples *lectores*, como todos ellos, poco innovadores y no siempre honrados, de otros autores conocidos. (Pienso en quienes se las han ingeniado para inventariar los usos anteriores de la noción de *habitus*, no con el afán de destacar la originalidad de su último uso —principio, sin embargo, de su intervención—, sino de menospreciarlo, a los que me gustaría recordar la respuesta, citada a menudo, que Pascal —aunque muy crítico, como es sabido, con Descartes— daba a quienes pretendían atribuir el *cogito* a San Agustín: «En verdad, estoy muy lejos de afirmar que Descartes no sea su auténtico autor, incluso aunque lo hubiera aprendido de la lectura de ese gran santo; pues sé cuánta diferencia hay entre escribir una palabra a la aventura, sin mayor ni más amplia reflexión, y descubrir en esa palabra una sucesión admirable de consecuencias, que prueba la distinción de las naturalezas material y espiritual, y convertirla en principio firme y duradero de una física entera, que es lo que Descartes pretendió hacer. Pues, sin examinar si ha alcanzado eficazmente su propósito, supongo que lo ha hecho, y a partir de este supuesto afirmo que esa palabra tiene en sus escritos un sentido muy diferente que en

los de otros que la han dicho como de pasada, tan diferente como un hombre lleno de vida y fuerza de un hombre muerto.»⁶ Una manera muy elegante de recordar que ciertas críticas no son más que una forma irreproachable de asesinato.)

Pero la tergiversación más manifiesta nace del hecho de que la lectura de *lector* es para sí misma su propio fin y se interesa por los textos, así como por las teorías, los métodos o los conceptos que vehiculan, no para hacer algo con ellos, es decir, para hacerlos entrar, como instrumentos útiles y perfectibles, en un uso práctico, sino para glosarlos, relacionándolos con otros textos (ocasionalmente, con el pretexto de la epistemología o la metodología).⁷ Así pues, con esa lectura se esfuma lo esencial, es decir, no sólo los problemas que los conceptos propuestos trataban de señalar y resolver —comprender un ritual, explicar las variaciones de los comportamientos en materia de crédito, ahorro o fecundidad, dar cuenta de índices diferenciales de éxito escolar o frecuentación de los museos, etcétera—, sino también el espacio de los posibles teóricos y metodológicos que ha facilitado que esos problemas puedan ser planteados en ese momento preciso y en esos términos (por ejemplo, la alternativa del objetivismo y el subjetivismo encarnada, en un momento concreto, por tal o cual representante ejemplar del estructuralismo y la fenomenología), espacio que es imprescindible reconstruir mediante una labor histórica, en particular porque puede que haya sido transformado por las nuevas soluciones que los textos sometidos a la crítica han aportado a esos problemas.

La propia lógica del comentario, que somete el *opus operatum*, totalidad definitivamente totalizada y siempre casi póstuma, a una sincronización y una descontextualización artificiales, lleva a ignorar, o incluso a anular, el movimiento y el esfuerzo mismos de la investigación, con sus titubeos, sus esbozos, sus arrepentimientos, y la lógica específica de un sentido práctico de la orientación teórica (o, si se prefiere, de un *habitus* científico) que, en cada momento, lanza, con una mezcla de intrepidez y de prudencia, conceptos provisionales, condenados a construirse precisándose y corrigiéndose a través de los hechos que permitirán producir, y todo ello de modo insensible, mediante retoques y revisiones su-

cesivos y sin necesidad de proceder a autocríticas tan clamorosas como los errores que pretenden corregir.

El mejor ejemplo estribaría, sin duda, en la noción de estrategia, que para mí prevaleció cuando buscaba soluciones para problemas muy concretos de etnología (las estrategias matrimoniales) y sociología (las estrategias de reproducción), y que ha desempeñado un papel determinante en el progreso de los estudios históricos dedicados al parentesco en las sociedades europeas al señalar una clara ruptura con el léxico estructuralista de la regla y la teoría de la acción como ejecución que vehiculaba. ¿Cómo habría podido ignorar que introduciendo una de las palabras clave de la teoría de los juegos y la visión «intencionalista» de la acción en un paradigma diametralmente opuesto iba a convertirme en blanco de todas las interrogaciones críticas suscitadas por un concepto desplazado, y por ende inestable, incierto, y siempre como en falso? Pienso que una lectura más «práctica», por ser guiada por la necesidad de los instrumentos de investigación que mis textos proponían, y al mismo tiempo más exigente y a la vez más indulgente que la crítica «magistral», habría podido apoyarse, paradójicamente, en esa ambigüedad consciente y controlada para superar la alternativa de la conciencia y la inconsciencia, y tratar de analizar las formas específicas de conocimiento e incluso de reflexión que implica la práctica.

Pero ¿qué hace, en definitiva, la lectura escolástica? Al ignorar, en beneficio de genealogías estériles, el espacio de los posibles respecto al cual un concepto se ha afirmado, y que proporcionaría una idea más ajustada de su función teórica, acentúa, hasta el límite, hasta el absurdo, el aspecto que ya había tenido que acentuar, a veces de modo algo excesivo, para romper con la representación dominante (o las representaciones dominantes) «llevando el agua al propio molino». En contra de la ilusión escolástica que tiende a situar un objetivo intencional en el fundamento de cada acción, y en contra de las teorías socialmente más poderosas del momento que, como la economía neomarginalista, aceptan sin la menor discusión esa filosofía de la acción, el concepto de habitus tiene como función principal la de hacer hincapié en que nuestras acciones se fundamentan más a menudo en el sentido práctico

que en el cálculo racional, o en que, en contra de la visión discontinuista y actualicista que comparten las filosofías de la conciencia (con la excepción paradigmática de la obra de Descartes) y las filosofías mecanicistas (con el binomio estímulo-respuesta), el pasado sigue presente y activo en las disposiciones que ha producido; o también en que, en contra de la visión atomística que propone una psicología experimental concreta, empeñada en analizar unas aptitudes o unas actitudes separadas (estéticas, afectivas, cognitivas, etcétera), y en contra de la representación (autenticada por Kant) que opone los gustos nobles, llamados «puros», a los gustos elementales, o alimentarios, los agentes sociales tienen, *más a menudo de lo que cabría esperar*, unas disposiciones (unos gustos, por ejemplo) más sistemáticos de lo que se podría pensar.

Basta con exagerar estos rasgos hasta el límite extremo, presentando el habitus como una especie de principio *monolítico* (cuando en numerosas ocasiones he hecho mención, particularmente a propósito de los subproletarios argelinos, de la existencia de habitus escindidos, desgarrados, que muestran en forma de tensiones y contradicciones la huella de las condiciones de formación contradictorias de las que son fruto), *inmutable* (cualesquiera que sean los grados de refuerzo o inhibición que haya recibido), *fatal* (que confiere al pasado el poder de determinar *todas* las acciones futuras) y *exclusivo* (que en ningún caso deja el menor resquicio a la intención consciente), para ponerse los guantes con los que derrotar sin esfuerzo al adversario caricaturesco que uno mismo ha dibujado. ¿Cómo no ver que el grado respecto al cual un habitus es sistemático (o, por el contrario, está dividido, es contradictorio) y constante (o fluctuante y variable) depende de las condiciones sociales de su formación y su ejercicio, y que puede y, por lo tanto, debe ser calibrado y explicado empíricamente? ¿O que uno de los puntos de interés de la teoría del habitus estriba en recordar que la probabilidad de acceso a una acción «racional», lejos de poderse determinar *a priori* mediante la imposición de cualquiera de las teorías simplificadas de la acción cuya confrontación hace las delicias del *homo academicus*, depende de unas condiciones sociales susceptibles de investigación empírica, es decir, de las condiciones sociales de producción de las disposicio-

nes y las condiciones sociales, orgánicas o críticas, de su ejercicio?

En cualquier caso, esta crítica de los críticos y sus críticas pone de manifiesto lo difícil que resulta discernir, en las mencionadas tergiversaciones, lo imputable a la malevolencia intencional, que una mirada superficial llevaría sin duda a sobrestimar, y lo que incumbe a las tendencias inherentes a la lógica de la competencia dentro de un campo o a las todavía más fuertes que conllevan la situación escolástica y las disposiciones profundamente arraigadas de la visión escolástica del mundo. De lo que cabría concluir que la introspección crítica puede, también en este caso, aportar no sólo un conocimiento mayor, sino también algo así como un inicio de sabiduría.

EL MORALISMO COMO UNIVERSALISMO EGOÍSTA

Multitud de profesiones de fe universalistas o de prescripciones universales son sólo fruto de la universalización (inconsciente) del caso particular, es decir, del privilegio constitutivo de la condición escolástica. Si no va acompañado de una evocación de las condiciones económicas y sociales excluidas del acceso a lo universal y de una acción (política) que trate de universalizar prácticamente estas condiciones, dicha universalización puramente teórica conduce a un universalismo ficticio. Otorgar a todos, pero de manera meramente formal, la «humanidad» significa excluir, con apariencias de humanismo, a todos aquellos que carecen de los medios para realizarla.

Así, la representación de la vida política que propone Habermas, a partir de una descripción del nacimiento del «espacio público» tal como surgió en las grandes naciones europeas en el siglo XVIII, con las diversas instituciones (periódicos, clubs, cafés, etcétera) que acompañan el desarrollo de una cultura cívica y lo sostienen, oculta y excluye la cuestión de las condiciones económicas y sociales que deberían cumplirse para que se instaurara la deliberación pública propia que condujera a un consenso racional, es decir, a un debate en que todos los intereses particulares que compiten merecieran la misma consideración y los participantes,

sometiéndose a un modelo ideal de «actuación comunicacional», trataran de comprender el punto de vista de los demás y otorgarle el mismo peso que al suyo.⁸ ¿Cómo ignorar, en efecto, que, incluso en el ámbito de los mundos escolásticos, los intereses de conocimiento arraigan en unos intereses sociales, estratégicos o instrumentales, que la fuerza de los argumentos carece de eficacia contra los argumentos de la fuerza (o incluso contra los deseos, las necesidades, las pasiones y, sobre todo, las disposiciones) y que en unas relaciones sociales de comunicación la dominación siempre está presente?

Pero temería exponerme a faltar al principio de generosidad si me limitara a una crítica, necesariamente rápida y superficial, de un pensamiento complejo, en constante evolución y enraizado en una larga tradición histórica, al que, para hacerle justicia, habría que considerar sin prisas (como la teoría de la deliberación pública, teorizada más tarde como «razón comunicativa», que conserva una variante de la distinción, tan cara a Kant —y a Rousseau—, entre *Willkür*, o «voluntad general», y *Wille*, o «voluntad de todos», como agregación de voluntades particulares, distinción ampliada por Rousseau, quien insistía en el carácter argumentativo de la elaboración de la «voluntad general»). Por este motivo, prefiero tratar de aclarar lo que, a mi parecer, constituye la *fórmula generadora* del pensamiento de Habermas en materia política, con el fin de hacerla merecedora no de un comentario o una crítica teóricos, sino de una confrontación con la experiencia, a la que, todo hay que decirlo, no se presta espontáneamente. Me parece, en efecto, que, próximo en este aspecto de la ilusión característica de la filosofía alemana tal como la describió Marx,⁹ Habermas somete las relaciones sociales a una doble reducción o, lo que viene a ser lo mismo, a una doble despolitización, que lleva, sin que lo parezca, a replegar la política al terreno de la ética: Habermas reduce las relaciones de fuerza políticas a relaciones de comunicación (y a «la fuerza sin violencia del discurso argumentativo que permite conseguir el entendimiento y suscitar el consenso»), es decir, a relaciones de «diálogo» a las que ha vaciado prácticamente de las relaciones de fuerza, que tienen lugar en ellas de una forma transfigurada.¹⁰ El análisis de esencia del lenguaje y la «intercompren-

sión», entendida como el *télos* que lógicamente le sería inmanente, se lleva a cabo en una teoría llamada «sociológica» de la comunicación «no violenta» (*zwanglos*) y en una «ética comunicacional» que, mera reformulación del principio kantiano de la universalización del juicio moral, ya nada tiene que ver con lo que descubre una sociología de las relaciones de poder simbólico y, sobre todo, implica, lisa y llanamente, la desaparición de la cuestión de las condiciones que han de cumplirse, tanto en el orden de las relaciones interindividuales como en el orden político, para que pueda instaurarse el verdadero «reino de los fines» (*Reich der Zwecke*, como dice Kant en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)* que se describe con el nombre de «actuación comunicacional».

Y basta entonces con volver al «espacio público» tal como es en realidad para comprender que la ilusión epistemocéntrica que lleva a convertir la universalidad de la razón y la existencia de intereses universalizables en fundamento del consenso racional se basa en la ignorancia (o el rechazo) de las condiciones de acceso a la esfera política, así como de los factores de *discriminación* (por ejemplo, el sexo, la instrucción o los ingresos) que limitan dichas posibilidades de acceso no sólo, como se afirma a menudo —y refiriéndose, en especial a las mujeres—, a unas posiciones en el campo político, sino, más profundamente, a la opinión política articulada («opinar [*doxázein*] significa hablar», decía Platón) y, por ende, al campo político.

En efecto, si, considerando los sondeos como una ocasión de aprehender empíricamente las condiciones de acceso a la opinión pública, se muestra interés no sólo por las respuestas, como suele hacerse habitualmente, sino también por las posibilidades de dar o no una respuesta, sea ésta la que sea, y por sus variaciones en función de diferentes criterios, se descubre que la capacidad de adoptar la postura necesaria para responder de forma verdaderamente pertinente a la problemática escolástica que imponen, sin saberlo, los «encuestadores» no está, al contrario de lo que cabría pensar,

* Versión castellana: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Luis Martínez Velasco, Madrid, Espasa-Calpe, 1990. (N. del T.)

repartida al azar —o por un igual—, sino que depende de diferentes factores, como el sexo, la profesión o el grado de instrucción. La propensión y la aptitud para responder (sobre todo a preguntas complejas, próximas a las que se plantean los comentaristas políticos y los politólogos), siempre netamente más reducidas entre las mujeres, tienden a disminuir, en beneficio de la abstención y el abandono, a medida que se desciende en la jerarquía de las profesiones, los ingresos y los grados de instrucción.¹¹ Este hecho, como se ve, plantea un problema tan decisivo para la ciencia como para la política, aunque es ignorado olímpicamente por la «ciencia política» (sin duda porque el descubrimiento de esta especie de *censo invisible* choca con la buena conciencia «democrática» o, más profundamente, con la creencia en los valores sagrados de la «persona»): el problema de las condiciones económicas y sociales del acceso a la opinión política en su definición legítima (y escolástica) de discurso articulado y general sobre el mundo.

Resulta profundamente escandaloso comprobar que la propensión y la aptitud para expresar con palabras los intereses, las experiencias y las opiniones, para formular juicios coherentes y fundamentarlos en principios explícitos y explícitamente políticos, depende en primer lugar del capital escolar (y, de modo secundario, del peso relativo del capital cultural en relación con el capital económico). Y mi único temor estriba en que quienes están apegados a sus hábitos de pensamiento «democráticos», o incluso «igualitarios», y no saben diferenciar una constatación de un deseo, un aserto verificativo de un juicio de actuación, interpreten estos análisis que hacen justicia a los desposeídos —al reconocerles, por lo menos, el hecho de su desposesión—, como sutiles atentados conservadores contra el «pueblo», sus «luchas» y su «cultura».¹² La desigualdad, clamorosa, en las posibilidades de acceso a la opinión llamada personal vulnera la buena conciencia democrática, la buena voluntad ética de aquellos que obran más por ostentación que por verdadero altruismo y también, más profundamente, el universalismo intelectualista que es el núcleo fundamental de la ilusión escolástica. ¿Acaso hay algún filósofo que en su afán de humanidad y humanismo no acepte el dogma central de la fe racionalista y la creencia democrática, el de que la facultad de

«juzgar correctamente», como decía Descartes, es decir, de discernir el bien del mal, lo verdadero de lo falso, mediante un sentimiento interior, espontáneo e inmediato, es innata y tiene aplicación universal?

Elaboradas en el siglo XVIII en contra de la Iglesia en tanto que institución que pretendía el monopolio de la producción legítima de juicios sobre el mundo, las ideas de «opinión» y «tolerancia» —que es solidaria de aquélla en cuanto afirma que todas las opiniones, cualesquiera que sean sus productores, son equivalentes— expresaban, en primer lugar, la reivindicación del derecho a la producción libre para los nuevos *pequeños productores culturales independientes* que eran los escritores y los periodistas, cuyo papel crecía de modo paralelo a la formación de campos especializados y al desarrollo de un mercado para los productos culturales nuevos, primero, y para la prensa y los partidos, después, como instancias de producción de las opiniones propiamente políticas. Sólo entre algunos de los fundadores de la III República, en Francia, la idea de opinión personal, herencia del Siglo de las Luces, está asociada de modo explícito a la de instrucción laica y obligatoria, presuntamente necesaria para dar un fundamento real a la universalidad del acceso al juicio que se supone que se expresa mediante el sufragio universal. Esta relación entre la instrucción y la opinión, que al principio resultaba evidente tanto para los partidarios como para los detractores del sufragio universal, se ha ido olvidando, o reprimiendo, paulatinamente.

Los presupuestos inscritos en esta génesis sobreviven en la *dóxa* «democrática» que sostiene el pensamiento y la práctica políticos. Esta *dóxa* hace de la elección política un juicio, y un juicio *puramente político*, al utilizar principios explícitamente políticos —y no los esquemas prácticos del *éthos* por ejemplo— para dar una respuesta articulada a un problema entendido como político, lo que equivale a suponer que todos los ciudadanos poseen en un mismo grado el dominio de los instrumentos de producción política, instrumentos necesarios para identificar la cuestión política como tal, comprenderla y responder a ella conforme a sus intereses políticos y mediante una respuesta congruente con el conjunto de las elecciones engendradas a partir de los principios políticos

ajustados a esos intereses. El sondeo de opinión, que exige de todas las personas encuestadas, sin distinción, que produzcan una «opinión personal» (como muestran los «Según usted», «En su opinión», «¿Y qué piensa usted?» que salpican los cuestionarios) o que elijan por sus propios medios, *sin ninguna ayuda*, entre varias opiniones preestablecidas, pone de manifiesto los presupuestos constitutivos de la *dóxa* politológica (*dóxa* tan profundamente protegida por su evidencia que cualquier cuestionamiento teórico de los presupuestos del inconsciente democrático corre el peligro de ser inmediatamente tachado de atentado contra la democracia). Y permite observar, de acuerdo con las variaciones de los índices de no respuesta según diferentes variables económicas y, sobre todo, culturales, los efectos simbólicos de desconocimiento que se producen, sin necesidad de desearlo, o de saberlo, al reconocer a todos un mismo derecho a la opinión personal sin proporcionar a todos los medios reales de ejercer ese derecho formalmente universal.

La ilusión intelectualista, propiamente escolástica, que sostiene el pensamiento y la acción políticos se ve acrecentada, en este caso, por los efectos del culto y la cultura escolares de lo personal y la «persona». Y no me costaría nada demostrar que la oposición entre lo que se supone «personal» —«ideas personales», «estilo personal», «opiniones personales»— y todo lo que es impersonal —el «*das Man*» heideggeriano, lo corriente, lo trivial, lo colectivo, lo tomado prestado— está en el centro mismo de la *dóxa* ética y estética que fundamenta los juicios escolares, y que dicha *dóxa* se inscribe con toda naturalidad en el sistema de oposiciones paralelas que, con otro conjunto organizado en torno a la oposición entre lo rico y lo pobre, sirven de base para todo el orden simbólico, con la división entre lo raro, lo distinguido, lo selecto, lo único, lo exclusivo, lo diferente, lo original, lo incomparable, por un lado, y lo corriente, lo vulgar, lo banal, lo insustancial, lo ordinario, lo mediocre, lo común, por otro, así como para las divisiones afines entre lo brillante y lo mortecino, lo fino y lo basto, lo refinado y lo tosco, lo elevado y lo bajo. No sólo en literatura, como decía Gide, «nada vale salvo lo personal». Así pues, ignorando las sutilezas (analizadas en otro lugar) de las diferentes formas, en particu-

lar burguesas y pequeñoburguesas, que adopta la pretensión a la «opinión personal», quisiera, sencillamente, indicar que el universalismo intelectualista, mediante el cual el pensador universal atribuye a todos los humanos el acceso a lo universal, arraiga de modo muy profundo, en este caso, en la fe, extremadamente elitista, en la opinión personal, que sólo puede coexistir con la creencia en la universalidad del acceso al «juicio ilustrado» a costa de un colosal rechazo de las condiciones de acceso a esa opinión distintiva y distinguida.¹³

(Basta con relacionar este «descubrimiento», que afecta a la vez a la realidad social y a la «ciencia» y su inconsciente, con el que hice en mis primeras investigaciones sobre Argelia, al principio de la década de los sesenta, para ver que, como el acceso a la opinión, el acceso a la elección económica ilustrada, en el acto de compra, préstamo o ahorro, tiene unas condiciones económicas de posibilidad, y que la igualdad en libertad y «racionalidad» es igual de ficticia en ambos casos. En efecto, establecí empíricamente que, por debajo de determinado nivel de seguridad económica, proporcionado por la estabilidad del empleo y la posesión de un mínimo de ingresos regulares, capaces de garantizar un mínimo de poder sobre el presente, los agentes económicos no pueden concebir ni ejecutar la mayor parte de los comportamientos que suponen un esfuerzo para ejercer algún poder sobre el futuro, como la gestión razonada de los recursos en el tiempo, el ahorro, la utilización mesurada del crédito o el control de la fecundidad. Hay, pues, unas condiciones económicas y culturales de acceso al comportamiento económico considerado racional. Aunque se trate de un problema típicamente económico, la ciencia económica, al no plantear de forma sencilla el problema de estas condiciones, considera algo natural, como un don universal de la naturaleza, la disposición prospectiva y calculadora respecto al mundo y el tiempo, la cual, como sabemos, es fruto de una historia individual y colectiva absolutamente particular.)¹⁴

Deben darse unas condiciones históricas para que surja la razón. Y toda representación, con pretensiones científicas o sin ellas, que se base en el olvido o la ocultación deliberada de esas condiciones tiende a legitimar el monopolio más injustificable, es decir,

el monopolio de lo universal. Por lo tanto, aun a costa de exponerse a su fuego cruzado, hay que enfrentarse tanto a los partidarios de un universalismo abstracto que silencia las condiciones del acceso a lo universal —los privilegiados desde el punto de vista del sexo, la etnia o la posición social, que, además de detentar, de hecho, el monopolio de las condiciones de apropiación de lo universal, se otorgan el derecho de legitimar su monopolio —como a los defensores de un relativismo cínico y desencantado. Tanto en las relaciones entre las naciones como dentro de éstas, el universalismo abstracto sirve a menudo para justificar el orden establecido, el reparto vigente de los poderes y los privilegios —es decir, la dominación del hombre, heterosexual, euroamericano (blanco), burgués—, en nombre de las exigencias formales de un universal abstracto (la democracia, los derechos del hombre, etcétera) dissociado de las condiciones económicas y sociales de su realización histórica o, peor aún, en nombre de la condena ostentatoriamente universalista de cualquier reivindicación de un particularismo y, al mismo tiempo, de todas las «comunidades» establecidas de acuerdo con una particularidad estigmatizada (mujeres, homosexuales, negros, etcétera) y sospechosas o acusadas de excluirse de las unidades sociales más globalizadoras («nación», «humanidad»). Por su parte, el repudio escéptico o cínico de cualquier forma de creencia en lo universal, en los valores de verdad, de emancipación, de *Aufklärung*,* en una palabra, así como de cualquier afirmación de verdades y valores universales, en nombre de una forma elemental de relativismo que tacha todas las profesiones de fe universalistas de trampas farisaicas destinadas a perpetuar una hegemonía, constituye una forma —en cierto sentido más peligrosa, porque puede darse aires de radicalismo— de aceptar las cosas como son.

No hay contradicción, pese a las apariencias, en luchar *a la vez contra* la hipocresía engañosa del universo abstracto *y a favor* del acceso universal a las condiciones de acceso a lo universal, objetivo primordial de todo auténtico humanismo y que tanto la predicación universalista como la (falsa) subversión nihilista olvi-

* Ilustración. (N. del T.)

dan. Condición de una *Aufklärung* permanente de la *Aufklärung*, la crítica de la crítica formalmente universalista se impone de modo tanto más imperativo cuanto que la propensión a la universalización del caso particular, que constituye el fundamento de cualquier forma de etnocentrismo, presenta, en este caso, todas las apariencias de la generosidad y la virtud. El *imperialismo de lo universal* implícito en la anexión asimiladora del universalismo verbal, puede ejercerse en las relaciones de dominación en el seno de una nación mediante una universalización de las exigencias escolásticas que no va acompañada de una universalización semejante de los medios para satisfacerla. La institución escolar, en la medida en que es capaz de imponer el reconocimiento casi universal de la ley cultural aun cuando esté muy lejos de ser capaz de repartir con la misma amplitud el conocimiento de la suma de saberes universales necesario para someterse a ella, proporciona un fundamento falaz, pero socialmente muy poderoso, a la sociodicea¹⁵ epistemocrática.

La violencia anexionista también puede ejercerse en las relaciones de dominación simbólica entre los Estados y las sociedades con acceso desigual a las condiciones de producción y recepción de lo que las naciones dominantes están en disposición de imponerse a sí mismas (y, por lo tanto, a sus dominados), y de imponer a los demás, como universal en materia de política, derecho, ciencia, arte o literatura. En ambos casos, la manera de ser dominante, tácitamente erigida en norma, en realización cabal de la esencia de la humanidad (todos los racismos son esencialismos), tiende a afirmarse con apariencias de naturalidad mediante la universalización que erige ciertas particularidades fruto de la discriminación histórica (las masculinas, blancas, etcétera) en atributos no marcados, neutros, universales, y relega las otras a la condición de «naturalezas» negativas, estigmatizadas. Definidas como carencias vinculadas a una «mentalidad» («primitiva», «femenina», «popular»), es decir a una naturaleza (a veces reivindicada como tal, de manera insensata, por las víctimas de esta naturalización) o a una cuasinaturaleza cuyo carácter histórico está estigmatizado, las propiedades distintivas del dominado («negro», particularmente «árabe», en la actualidad) dejan de parecer imputables a las particula-

ridades de una historia colectiva e individual marcada por una relación de dominación.

Y, mediante una mera inversión de las causas y los efectos, se puede así «culpar a la víctima» imputando a su naturaleza la responsabilidad de las desposesiones, las mutilaciones o las privaciones a las que se la somete. Entre miles de ejemplos, los más notorios son, sin duda, los que generaba la situación colonial; destacaremos una perla que tomamos de Otto Weininger, quien, en una obra que invoca la autoridad de la filosofía kantiana, describe a los judíos y las mujeres como las encarnaciones más perniciosas de la amenaza de heteronomía y desorden a la que está expuesto el proyecto de *Aufklärung*: considerando el apellido y el apego a éste como «una dimensión necesaria de la personalidad humana», reprocha a las mujeres la facilidad con que abandonan el suyo y toman el de su marido, para concluir, con toda soberbia, que «la mujer carece de apellido por esencia porque carece, por naturaleza, de personalidad».¹⁶ Nos encontramos aquí ante el paradigma de todos los paralogismos del odio racista, de los que se pueden encontrar ejemplos a diario en los discursos y las prácticas respecto a todos los grupos dominados y estigmatizados —mujeres, homosexuales, negros, inmigrantes, menesterosos—, a los que de este modo se declara responsables del destino al que se les somete o se les llama al orden de lo «universal» en cuanto se movilizan para reivindicar los derechos a la universalidad que, de hecho, se les niegan.

Pascal nos pone en guardia contra «dos excesos: excluir la razón, admitir sólo la razón».¹⁷ La poca razón que, al cabo de dilatadas luchas históricas, se ha instituido en la historia ha de ser defendida sin tregua, en primer lugar, mediante una crítica incesante del fanatismo de la razón razonadora y los abusos de poder que ésta justifica y que, como apuntaba Hegel, engendran el irracionalismo; luego, y sobre todo, mediante las luchas de una *Realpolitik* de la razón que, para resultar eficaces, no pueden, como veremos, limitarse a los enfrentamientos codificados de un diálogo racional, que no conoce ni reconoce más fuerza que la de los argumentos.

La tercera dimensión de la ilusión escolástica es el universalismo estético, cuya expresión más pura formuló Kant en una interrogación sobre las condiciones de posibilidad del juicio estético que silencia las condiciones sociales de posibilidad de este juicio: las que a todas luces supone el «juego desinteresado de la sensibilidad» o el «ejercicio puro de la facultad de sentir»; en pocas palabras, el llamado uso trascendental de la sensibilidad. El placer estético, ese «placer puro que todo hombre *debe* poder experimentar», como dice Kant, es el privilegio de quienes tienen acceso a las condiciones en las que la disposición llamada «pura» puede constituirse. Más concretamente, se fundamenta en dos conjuntos de condiciones: por un lado, la aparición, al cabo de una dilatación, de un universo autónomo, el campo artístico, liberado de las trabas económicas y políticas, y sin sujeción a otra ley que la que él mismo se ha autoprescrito, es decir, la del arte sin más fin que el propio arte; por otro lado, la ocupación, en el seno del mundo social, de posiciones en las que la disposición «pura» que da acceso al placer «puro», es decir, puramente estético, puede formarse, especialmente mediante la educación familiar o escolar, y en las que, una vez formada, puede ejercerse y, al mismo tiempo, cultivarse y perpetuarse.

(Podría decirse exactamente lo mismo, dicho sea de paso, de la elección económica racional o ilustrada, que supone, por un lado, la existencia de un cosmos económico adecuado para posibilitar el cálculo y la previsión y estimular el desarrollo y el ejercicio de las disposiciones para el cálculo y para la previsión, que son la condición de su funcionamiento, y, por otro lado, el acceso a las condiciones en las que las disposiciones prospectivas y calculadoras pueden formarse, ejercerse y, por lo tanto, fortalecerse.)

En efecto, toda reflexión estética ha de adoptar como punto de partida la estadística, sin duda algo trivial, según la cual la esperanza matemática de tener acceso al museo está estrechamente vinculada con el nivel de instrucción, o, para ser más exactos, con el número de años pasados en la escuela, la cual, como es sabido, sólo reserva,

por lo menos en Francia, un espacio muy reducido a la educación artística propiamente dicha, lo que obliga a suponer la existencia de un efecto específico de la situación escolástica. La función de este *datum* indiscutible es recordarnos que la propensión a buscar y experimentar un goce estético ante unos objetos consagrados como obras de arte por su exposición en esos espacios separados, sagrados y sacralizadores que llamamos museos, y que son como la institucionalización desde el punto de vista constituyente (*nómos*) del campo artístico, nada tiene de natural ni de universal. Por ser fruto de unas condiciones particulares, esta propensión es, de hecho, monopolio de unos pocos privilegiados (aunque nada autorice a reservar para unos pocos, con el mito del «ojo», una capacidad potencial de reconocer la belleza y experimentar el placer estético que puede hallar o no sus condiciones sociales de realización).

En el extremo opuesto de la tradición abiertamente aristocrática que, desde Platón a Heidegger, ratifica de modo teórico la diferencia entre los elegidos y los excluidos en materia de pensamiento, arte o moral y la legítima mediante una sociodicea más o menos explícita, el humanismo universalista reconoce en apariencia el derecho de todos a la suma de saberes universales de la humanidad; pero eso sólo significa que toma por una caracterización del «sujeto» en su universalidad una analítica de la experiencia del «sujeto» sapiente en su particularidad (científica, ética o estética); por lo tanto, ratifica también la diferencia, pero más disimuladamente, por la mera omisión de las condiciones sociales que la hacen factible, y al mismo tiempo convierte en norma de toda práctica posible a aquella que se ha beneficiado de esas condiciones olvidadas o ignoradas. Y hay muy pocas posibilidades de que esta ratificación sea discutida: por fuerza ha de satisfacer a aquellos que, al tener como particularidad la universalidad (en este ámbito o en otro), se consideran con derecho a sentirse universales y a exigir el reconocimiento universal de este universal que encarnan con tanta perfección y que a menudo justifican, en particular ante sus propios ojos, mediante un proselitismo cultural que, por lo demás, puede coexistir con un anhelo por marcar o mantener la diferencia; pero esta ratificación también será aceptada, paradójicamente (quírase o no, hay muy poca «resistencia» en éstos temas), por todos aquellos que, como están exclui-

dos de las condiciones de acceso a lo universal, han interiorizado, a menudo con suficiente profundidad, la ley vigente, constituida (particularmente gracias a la acción de la escuela) en norma universal y, por lo tanto, generadora de exigencias y carencias, para sentirse, si no privados, desposeídos, por lo menos en algunas ocasiones, o incluso mutilados y, en cierto modo, disminuidos.

Recordar las condiciones sociales de posibilidad muy particulares de este juicio «que aspira a la validez universal» que es, según Kant, el juicio estético obliga a limitar sus pretensiones a la universalidad y, al mismo tiempo, las de la estética kantiana. Si bien cabe conceder a esta estética una validez limitada, a título de análisis cuasifenomenológico de la experiencia estética accesible a determinados «sujetos» cultos de determinadas sociedades históricas, debe añadirse inmediatamente que la universalización inconsciente del caso particular que lleva a cabo al olvidar sus propias condiciones históricas de posibilidad, es decir, sus propios límites, tiene el efecto de convertir una experiencia particular de la obra de arte (o del mundo) en norma universal de toda experiencia estética posible, así como de legitimar tácitamente a quienes tienen el privilegio de vivirla.

El esteticismo populista que induce a atribuirle al pueblo una «estética» o una «cultura popular» es otro efecto, el más inesperado, sin duda, de la ilusión escolástica: lleva a cabo una universalización tácita del punto de vista escolástico que no va acompañada por ninguna intención real de universalizar sus condiciones de posibilidad. Al no tener en cuenta las condiciones sociales de la suspensión de los intereses prácticos que supone un juicio estético «puro», se concede, por implicación tácita, a todo el mundo pero de forma ficticia y sólo *sobre el papel*, el privilegio económico y social que hace posible el punto de vista estético. En efecto, no se puede, sin contradicción, exponer (o denunciar) las condiciones de existencia poco humanas a que se sujeta ciertas personas y al mismo tiempo suponer que quienes las padecen pueden lograr la realización plena y real de unas potencialidades humanas como la capacidad de adoptar la postura gratuita y desinteresada que tácitamente asociamos, porque va asociada socialmente, a nociones como las de «cultura» o «estética».

Es comprensible, y loable, el afán de *rehabilitar*: sin duda, era ese afán el que me inspiraba cuando, por ejemplo, traté de demostrar que las instantáneas, de apariencia convencional y estereotipada, que suelen tomar los aficionados a la fotografía con menos recursos, en particular para solemnizar los momentos culminantes de la existencia familiar, o los juicios sorprendidos o indignados que hacen acerca de las fotografías con pretensiones artísticas, obedecen a unos principios coherentes, pero diametralmente opuestos a los de la estética kantiana (lo que no autoriza a considerarlos una estética, a menos que se ponga entre comillas).¹⁸ El mismo afán movía a William Labov en su esfuerzo por demostrar que el lenguaje de los adolescentes de los guetos negros puede conllevar análisis teológicos tan refinados como el discurso sabiamente verboso y eufemístico, a veces voluntariamente oscuro, de los estudiantes de Harvard.¹⁹ Pero ello no debe hacernos olvidar, por ejemplo, que, a diferencia del discurso de los alumnos de las escuelas de élite, el lenguaje imaginativo y subido de tono —y, por lo tanto, adecuado para proporcionar intensas satisfacciones estéticas— de los adolescentes de Harlem sigue careciendo totalmente de valor en los mercados escolares y en la mayoría de las situaciones sociales, empezando por las entrevistas a la hora de buscar empleo. El mundo social, con sus jerarquías que se resisten a dejarse relativizar tan fácilmente, no es relativista...

El culto de la «cultura popular» no es, a menudo, más que una inversión verbal, ineficaz y, por lo tanto, falsamente revolucionaria, del racismo de clase que reduce las prácticas populares a la barbarie o la vulgaridad: del mismo modo que determinadas celebraciones de la feminidad no hacen más que reforzar la dominación masculina, esta manera, en definitiva muy cómoda, de respetar al «pueblo» y aparentar exaltarlo, pero que en realidad lo que hace es encerrarlo o hundirlo aún más, al convertir la privación en elección o en manera libremente elegida de realizarse, proporciona todos los beneficios de una ostentación de generosidad subversiva y paradójica y deja las cosas como están: a unos con su cultura (o su lengua) auténticamente culta y capaz de absorber su propia subversión distinguida, y a los otros con su cultura o su lengua carentes de cualquier valor social o sujetas a brutales devaluaciones

(como el *broken english* del que habla Labov), por más que se las rehabilite de forma ficticia mediante inoperantes escritos teóricos.

Lo cual significa que las «políticas culturales» dirigidas a los más desfavorecidos están condenadas a vacilar entre dos formas de hipocresía (como pone de manifiesto el trato que reciben en la actualidad las minorías étnicas, en particular los inmigrantes): por un lado, en nombre de un respeto a la vez condescendiente y sin consecuencias hacia unas particularidades y unos particularismos (culturales) en buena parte impuestos y padecidos, que de este modo acaban convertidos en algo elegido —pienso, por ejemplo, en el empleo que hace determinado conservadurismo del «respeto a la diferencia», o en ese invento inimitable de determinados especialistas americanos en guetos, la noción de «cultura de la pobreza»—, se encierra a los desposeídos en su estado y se omite ofrecerles los medios reales para realizar sus posibilidades mutiladas; por otro lado, se imponen universalmente (como hace la institución escolar en la actualidad) unas mismas exigencias sin preocuparse por distribuir con idéntica universalidad los medios de satisfacerlas, lo que contribuye a legitimar la desigualdad, que, simplemente, se registra y se ratifica ejerciendo para colmo, y a partir de la escuela, la violencia simbólica asociada a los efectos de la desigualdad real dentro de la igualdad formal.

(Una comprobación bastante descorazonadora, en verdad, cuando se sabe que, por lo menos en los Estados modernos, la posibilidad de que los dominados recuperen algo de su cultura propia con el propósito de enaltecerla está totalmente excluida debido al efecto de las fuerzas de imposición cultural y desculturización, entre las cuales figura en primer lugar la institución escolar, bastante eficiente a la hora de destruir las tradiciones culturales marginales —con la colaboración de los medios de comunicación de masas—, pero incapaz de facilitar un amplio acceso a la cultura central.)

De este modo, el olvido de las condiciones sociales de posibilidad —ignoradas o rechazadas— de la experiencia de lo bello, así como de las condiciones de su universalización real, basta por sí mismo para poner de manifiesto la adhesión tácita del pensador universalista a las condiciones sociales, muy particulares, y privile-

giadas, de su experiencia estética con pretensión universal. Pero de la *Critik der Urteilstkraft** se desprende otra confesión, más directa: la construcción arquitectónica rigurosa de la teoría del juicio estético, la única que el comentario espontáneamente cómplice de los lectores es capaz de vislumbrar, oculta un discurso soterrado, el del inconsciente escolástico, en el que se proclama la aversión por el «gusto bárbaro», «gusto de la lengua, el paladar y la garganta» que es la antítesis puramente sensible del gusto «puro», dotado de todos los atributos de la universalidad. Y tal vez haya que reconocer que subyace una confesión similar y aparentemente igual de paradójica en quienes empiezan a preocuparse por la defensa del universalismo sólo cuando surgen movimientos eficaces de protesta contra las contradicciones más escandalosas del universalismo, inmediatamente denunciados como disidencias particularistas.

LA AMBIGÜEDAD DE LA RAZÓN

El mero hecho de recordar las condiciones sociales del desarrollo de los universos en los que se engendra lo universal no permite caer en el optimismo ingenuamente universalista de la temprana *Aufklärung*: el desarrollo de la razón es inseparable de la progresiva autonomización de microcosmos sociales basados en el privilegio, en los que paulatinamente se han ido inventando modos de pensamiento y de acción teóricamente universales, pero en la práctica monopolizados por unos pocos. La ambigüedad resultante de ello explica que se pueda caer de modo simultáneo o alternativo en el desprecio aristocrático de lo «vulgar», considerado una barbarie doméstica, o en un moralismo universalista y mostrar una generosidad sin condiciones hacia una «humanidad» sin condición, exótica o doméstica.

Se observa la misma ambigüedad en la relación entre las naciones dominantes y las dominadas —o las provincias y las regiones anexionadas al Estado central, a su lengua, a su cultura, etcétera—.

* Versión castellana: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990. (N. del T.)

Así, quienes elevaron al Estado (francés) a un grado de universalidad superior al de la mayoría de las naciones contemporáneas (con el Código Civil, el sistema métrico, la moneda decimal y tantos otros inventos «racionales»), los revolucionarios de 1789, ofrecieron inmediatamente su fe universalista a un imperialismo de lo universal puesto al servicio de un Estado nacional (o nacionalista) y sus dignatarios. De modo que pudieron suscitar unas reacciones tan opuestas, aunque igualmente comprensibles, como el entusiasmo universalista de quienes —Kant, por ejemplo— prestaban atención al aspecto luminoso del mensaje o el nacionalismo surgido como rechazo, cuyo teórico fue Herder. Y se comprende mejor, en cualquier caso, la mística reaccionaria de la nación, en su aspecto más antipático para la convicción universalista, así como el énfasis irracionalista que a menudo la acompaña, si se es capaz de vislumbrar en ello una réplica distorsionada a la ambigua agresión que representa el imperialismo de lo universal (réplica cuyo homólogo podría ser hoy día cierto integrismo islamista).

El *oscurantismo de las Luces* puede adoptar la forma de un fetichismo de la razón y un fanatismo de lo universal cerrados a todas las manifestaciones tradicionales de creencia y que, como pone de manifiesto, por ejemplo, la violencia refleja de algunas denuncias del integrismo religioso, son de naturaleza tan oscura y opaca para sí mismos como lo que denuncian. Pero, sobre todo, en la medida en que resulta posible gracias al privilegio, un privilegio que se ignora, la razón contiene en sí la virtualidad de un abuso de poder: producida en unos campos (jurídico, científico, etcétera) basados en la *scholé* e implicados objetivamente (en particular a través de sus vínculos con la institución escolar) en la división de la labor de dominación, posee una extraña virtualidad que hace que siempre tienda a funcionar como capital (cultural o informacional), y también, en la medida en que las condiciones económicas y sociales de su producción no ven reconocido su justo valor, como capital simbólico; por lo tanto, es a la vez fuente de beneficios materiales y simbólicos e instrumento de dominación y legitimación. Ofrece incluso la forma de legitimación por antonomasia, con la *racionalización* (en el doble sentido de Freud y Weber) o, mejor aún, la universalización, sociodicea suprema: la formalización, jurídica o

matemática, que materializa la fractura escolástica mediante una barrera de simbolismo opaco y necesario, y permite formular proposiciones válidas para un x cualquiera, universal, puede prestar a los contenidos más arbitrarios la apariencia de la más irresistible universalidad.

(Pese al respeto que pueda despertar en el *Homo scholasticus* que yace dentro de mí la construcción teórica de John Rawls, no puedo adherirme a un modelo formal en el que las «cosas de la lógica» ocultan o aplastan de forma demasiado manifiesta la «lógica de las cosas».²⁰ ¿Cómo no ver, en efecto, que, según se ha sugerido muchas veces, el carácter dogmático de la argumentación de Rawls a favor de la prioridad de las libertades de base se explica por el hecho de que atribuye tácitamente a los interlocutores en la posición original un ideal latente que no es otro que el suyo, el de un *Homo scholasticus* apegado a una visión ideal de la democracia estadounidense?²¹ ¿Y cómo olvidar, sobre todo, las condiciones que han de cumplirse para que el autor y sus lectores puedan aceptar los presupuestos escolásticos de este análisis de los presupuestos del contrato social, en particular, el que consiste en privar a los contratantes de cualquier información respecto a las propiedades sociales respectivas, es decir, en reducirlos al estado de individuos intercambiables, según el modelo de las teorías neoclásicas? ¿Cómo prestar algo más que una adhesión decisoria y cuasilúdica a esta especie de experiencia mental típicamente escolástica que, como en Habermas —muy próximo a Rawls, pese a los desacuerdos aparentes, imputables en lo esencial al desfase entre las tradiciones teóricas—, tiende a reducir una cuestión de política, bastante irreal por lo demás, a un problema de ética racional: imaginar que tratamos de organizar unas instituciones sociales y económicas con unas personas cuyo acuerdo debemos obtener, pero planteando como hipótesis que nada sabemos de las aficiones, talentos e intereses de ambas partes, de la posición social que unos y otros van a ocupar ni de la sociedad en la que van a vivir? Y es difícil no pensar que lo que Rawls llama «el velo de ignorancia», es decir, la idea de que una teoría de la justicia debe decir cuáles serían nuestros derechos y nuestras reglas de cooperación en la hipótesis de que ignoráramos todo lo que habitualmente se opone a la impar-

cialidad perfecta, es una evocación muy bella, muy útil a fin de cuentas, de la abstracción en la que se basa, siempre sin saberlo, la ortodoxia económica cuyo modo de pensar adoptó John Rawls.)

La nobleza de Estado encuentra en la escuela y los títulos académicos supuestas garantías de su competencia, el principio de su sociodicea. La burguesía del siglo XIX basaba su legitimidad y su buena conciencia en la distinción entre los «pobres que hacían méritos para ser ayudados» (*deserving poor*) y los otros, condenados moralmente por su imprevisión y su inmoralidad. La nobleza de Estado también tiene sus «pobres» (o, como se dice ahora, sus «excluidos»), que, expulsados del trabajo, fuente de medios de subsistencia pero también de justificaciones para existir, están condenados (a veces también a sus propios ojos) en nombre de lo que supuestamente ha de determinar y justificar de ahora en adelante la elección y la exclusión según unas vías racionales y universales, es decir, la competencia, razón de ser y razón de estar en el poder que, supuestamente, sólo la escuela garantiza. El mito del «don natural» y el racismo de la inteligencia ocupan el centro de una sociodicea, vivida íntimamente por todos los dominantes, más allá de las diferencias en los compromisos éticos o políticos proclamados, que erige la «inteligencia» (medida escolarmente) en principio supremo de legitimación y ya no imputa la pobreza y el fracaso —en una civilización de los «resultados», en la que hay que tener éxito en todo— a la pereza, la imprevisión y el vicio, sino a la estupidez.

Cualquier proyecto de reforma del entendimiento, si sólo cuenta con la fuerza de la predicación racional para hacer progresar la causa de la razón, sigue prisionero de la ilusión escolástica. Por lo tanto, no queda más remedio que recurrir a una *Realpolitik* de lo universal, forma específica de lucha política orientada a defender las condiciones sociales del ejercicio de la razón y las bases institucionales de la actividad intelectual, y a proporcionar a la razón los instrumentos que constituyen la condición de su realización en la historia. Una política de estas características que tome buena nota del desigual reparto de las condiciones sociales del acceso a lo universal, desafío o desmentido a la predicación humanista, puede proponerse impulsar por doquier, y por cualquier

medio, el acceso de todos a los instrumentos de producción y consumo de los logros históricos que la lógica de las luchas internas de los campos escolásticos erige en un momento dado del tiempo como universales (procurando no convertirlos en fetiches, así como liberarlos, mediante una crítica implacable, de todo lo que deben únicamente a su función social de legitimación).

También puede tratar de rehabilitar la razón práctica y subvertir, en las representaciones y los comportamientos, la división social entre la teoría y la práctica. Esta oposición, profundamente arraigada en el inconsciente escolástico, domina todo el pensamiento. Dado que funciona como un principio de división absoluto, impide descubrir, por ejemplo, que, como recuerda Dewey, la práctica adquirida (hablar una lengua o montar en bicicleta) es un conocimiento e incluso contiene una forma absolutamente particular de reflexión. Se impone al pensamiento y la práctica mediante las jerarquías a las que sirve de base, incluso en la vida intelectual y artística (las distinciones entre lo «puro» y lo «aplicado», lo «científico» y lo «técnico», lo «artístico» y lo «decorativo», etcétera) y también mediante numerosas dicotomías del discurso docto, como la distinción kantiana entre el entendimiento y la sensibilidad, que impide ver que no hay uso de la sensibilidad que no implique el ejercicio de las capacidades intelectuales.

Esta oposición, constantemente reforzada por el pundonor escolástico, que, con todas las formas del logicismo y la «acción racional», inscribe, por ejemplo, la razón razonante en la universalidad de una naturaleza, es lo que obstaculiza la elaboración de un racionalismo ampliado y realista de lo razonable y lo prudente (en el sentido aristotélico de *phronésis*), capaz de defender las razones específicas de la razón práctica sin caer en la exaltación de la práctica y la tradición que cierto populismo irracionalista y reaccionario enfrenta al racionalismo, y capaz también de imponer el reconocimiento efectivo (es decir, sancionado escolarmente) de la pluralidad de las formas de «inteligencia», así como de combatir por todos los medios el auténtico *efecto de destino* que ejercen a diario unos veredictos escolares basados únicamente en el reconocimiento de las formas más formales de esta capacidad polimorfa.

Para que se note lo difícil que resulta superar esa frontera entre la teoría y la práctica que impide producir un conocimiento adecuado del conocimiento práctico y fundamentar una teoría de la razón capaz de darle cabida, quisiera citar aquí un texto de Husserl donde queda claro el reto que este conocimiento «sin conciencia» representa para los filósofos mejor predispuestos y preparados para reconocer la lógica específica de la experiencia primera: «Nuestro mundo de vida es, en esa originariedad misma que sólo puede ponerse de manifiesto mediante la destrucción de estas capas de sentido, no sólo un mundo que resulta de operaciones lógicas, no sólo el lugar donde primero se fundamentan los objetos como sustratos posibles de juicios, como temas posibles de la actividad cognitiva, sino también el mundo de la experiencia en el sentido plenamente concreto que va ligado a la palabra “experiencia”. Y este sentido corriente no está en modo alguno ligado lisa y llanamente al comportamiento cognitivo; tomado en su mayor generalidad, más bien está ligado a una habitualidad [*Habitualität*] que garantiza a quien la posee, a quien “tiene experiencia”, la seguridad en la decisión y la acción en las situaciones corrientes de la vida [...] al mismo tiempo que, mediante esta expresión, también sentimos que nos concierne los progresos individuales de la “experiencia” mediante la cual se adquiere esa habitualidad. Así, este sentido común, familiar y concreto de la palabra “experiencia” designa un modo de comportamiento más práctico y evaluativo que específicamente cognitivo y judicativo.»²² Pese a reconocer la especificidad de lo que, en otra tradición, se llama *knowlledge by acquaintance*, y de la «experiencia» que proporciona, y a vincularla explícitamente a la *Habitualität* (pero tal vez precisamente por esta razón), Husserl le niega el estatuto de conocimiento: hay que considerarlo, en su opinión, un modo de comportamiento más «prácticamente activo y evaluativo» que «cognitivo y judicativo». Es como si la aceptación inconsciente de la oposición entre la teoría y la práctica y, sobre todo, tal vez, el rechazo del modo de explicación trivialmente genético fueran más poderosos que su voluntad de volver sobre las cosas en sí y le prohibieran traspasar el límite sagrado.

Con lo que nos vemos abocados a preguntarnos si la causa de que sean, sobre todo, pensadores conservadores y hostiles a la tradición racionalista, como Heidegger, Gadamer y, en otra tradición, Michael Oakeshott,²³ los que han podido enunciar algunas de las propiedades del conocimiento práctico, con un propósito de rehabilitación de la tradición contra la fe exclusiva en la razón, no será que los movían a ello pulsiones sociales lo suficientemente fuertes para darles motivo para superar la repulsión respecto a todo lo que va asociado con lo práctico. El interés del pensamiento de Oakeshott estriba en que establece explícitamente el vínculo, por lo general oculto o tácito, entre el interés por el conocimiento práctico y la hostilidad política a la tendencia racionalista a devaluar las tradiciones prácticas en beneficio de las teorías explícitas —lo que él llama ideologías—, o a considerar superior lo conscientemente planificado y con deliberación ejecutado a lo que se ha ido estableciendo de modo inconsciente con el transcurso del tiempo.

LA FORMA SUPREMA DE LA VIOLENCIA SIMBÓLICA

Mediante oposiciones como la de la teoría y la práctica todo el orden social está presente en el pensamiento de dicho orden. De ahí que las ciencias antropológicas estén condenadas a proponerse como fin no sólo el conocimiento de un objeto, como las ciencias de la naturaleza, sino el conocimiento del conocimiento, práctico o docto, de este o aquel objeto de conocimiento, e incluso de cualquier objeto de conocimiento posible. Lo que no significa que con ello pretendan, al modo de una filosofía, que suele asignarse una misión de esta índole, ocupar una posición absoluta, sin más allá, de modo que no puedan a su vez convertirse en objetos de conocimiento, sobre todo, para una forma particular de conocimiento histórico. No tienen más elección que esforzarse por conocer unos modos de conocimiento y por conocerlos históricamente, historicizándolos, al someter a la crítica histórica el conocimiento que les aplican.

La racionalidad, a la que las ciencias históricas dicen pertene-

cer al reivindicar el status de ciencia y al distinguirse del status de mero «discurso» (al que el propio Foucault pretendía reducirlas), es, lógicamente, un reto crucial de las luchas históricas, y lo es porque la razón, o, por lo menos, la racionalización, tiende a convertirse en una fuerza histórica cada vez más decisiva: la forma por antonomasia de la violencia simbólica es el *poder* que, más allá de la oposición ritual entre Habermas y Foucault, se ejerce *por medio de las vías de la comunicación racional*, es decir, con la adhesión (forzada) de aquellos que, por ser los productos dominados de un orden dominado por las fuerzas que se amparan en la razón (como las que actúan mediante los veredictos de la institución escolar o las imposiciones de los expertos económicos), no tienen más remedio que otorgar su consentimiento a la arbitrariedad de la fuerza racionalizada.

Habrà que movilizar, sin duda, cada vez más justificaciones y recursos técnicos y racionales para dominar, y los dominados tendrán que utilizar cada vez más la razón para defenderse de las formas cada vez más racionalizadas de dominación (pienso, por ejemplo, en la utilización política de los sondeos como instrumentos de demagogia racional). Las ciencias sociales, las únicas en disposición de desenmascarar y contrarrestar las estrategias de dominación absolutamente inéditas que ellas mismas contribuyen a veces a inspirar y desplegar, tendrán que elegir con mayor claridad que nunca entre dos alternativas: poner sus instrumentos racionales de conocimiento al servicio de una dominación cada vez más racionalizada, o analizar racionalmente la dominación, en especial la contribución que el conocimiento racional puede aportar a la monopolización de hecho de los beneficios de la razón universal. La conciencia y el conocimiento de las condiciones sociales de esta especie de escándalo lógico y político que es la monopolización de lo universal indican de forma inequívoca los fines y los medios de una *lucha política* permanente por la universalización de las condiciones de acceso a lo universal.

CASO PRÁCTICO: ¿CÓMO LEER A UN AUTOR?

Sospecho que mi crítica de la lectura de *lector* puede ser víctima de la neutralización desrealizadora que, precisamente, esa lectura lleva a cabo. Y, a sabiendas de que en este punto me enfrento al núcleo fundamental de la creencia escolástica, no sólo me gustaría hacer comprender, o demostrar, sino hacer sentir, experimentar, y vencer de este modo las rutinas, u obviar las renuencias, utilizando, como una especie de parábola, el caso de Baudelaire, que, de lectura en relectura, ha sido víctima, más que nadie, de los efectos de la canonización, eternización que deshistoriciza, y desrealiza, al tiempo que impide volver a aprehender «la inimitable grandeza de los comienzos», de la que hablaba, a propósito de algo completamente distinto, Claude Lévi-Strauss.

Nos encontramos, con Baudelaire, ante un problema de *antropología histórica* tan difícil como los que plantea al historiador o el etnólogo descifrar una sociedad desconocida. Pero, debido a una falsa familiaridad, fruto de un dilatado trato académico, no lo sabemos. Uno de los tópicos más manidos del discurso de celebración de los «clásicos», que tiene como efecto relegarlos al limbo, como si estuvieran fuera del tiempo y el espacio, muy lejos, en cualquier caso, de los debates y los combates del presente, estriba paradójicamente en describirlos como nuestros contemporáneos y nuestros prójimos más allegados; tan contemporáneos y próximos que ni por un instante ponemos en duda la comprensión en apariencia inmediata (en realidad, mediatizada por toda nuestra formación) que pensamos tener de sus obras.

cer al reivindicar el status de ciencia y al distinguirse del status de mero «discurso» (al que el propio Foucault pretendía reducirlas), es, lógicamente, un reto crucial de las luchas históricas, y lo es porque la razón, o, por lo menos, la racionalización, tiende a convertirse en una fuerza histórica cada vez más decisiva: la forma por antonomasia de la violencia simbólica es el *poder* que, más allá de la oposición ritual entre Habermas y Foucault, se ejerce *por medio de las vías de la comunicación racional*, es decir, con la adhesión (forzada) de aquellos que, por ser los productos dominados de un orden dominado por las fuerzas que se amparan en la razón (como las que actúan mediante los veredictos de la institución escolar o las imposiciones de los expertos económicos), no tienen más remedio que otorgar su consentimiento a la arbitrariedad de la fuerza racionalizada.

Habrà que movilizar, sin duda, cada vez más justificaciones y recursos técnicos y racionales para dominar, y los dominados tendrán que utilizar cada vez más la razón para defenderse de las formas cada vez más racionalizadas de dominación (pienso, por ejemplo, en la utilización política de los sondeos como instrumentos de demagogia racional). Las ciencias sociales, las únicas en disposición de desenmascarar y contrarrestar las estrategias de dominación absolutamente inéditas que ellas mismas contribuyen a veces a inspirar y desplegar, tendrán que elegir con mayor claridad que nunca entre dos alternativas: poner sus instrumentos racionales de conocimiento al servicio de una dominación cada vez más racionalizada, o analizar racionalmente la dominación, en especial la contribución que el conocimiento racional puede aportar a la monopolización de hecho de los beneficios de la razón universal. La conciencia y el conocimiento de las condiciones sociales de esta especie de escándalo lógico y político que es la monopolización de lo universal indican de forma inequívoca los fines y los medios de una *lucha política* permanente por la universalización de las condiciones de acceso a lo universal.

CASO PRÁCTICO: ¿CÓMO LEER A UN AUTOR?

Sospecho que mi crítica de la lectura de *lector* puede ser víctima de la neutralización desrealizadora que, precisamente, esa lectura lleva a cabo. Y, a sabiendas de que en este punto me enfrento al núcleo fundamental de la creencia escolástica, no sólo me gustaría hacer comprender, o demostrar, sino hacer sentir, experimentar, y vencer de este modo las rutinas, u obviar las renuencias, utilizando, como una especie de parábola, el caso de Baudelaire, que, de lectura en relectura, ha sido víctima, más que nadie, de los efectos de la canonización, eternización que deshistoriciza, y desrealiza, al tiempo que impide volver a aprehender «la inimitable grandeza de los comienzos», de la que hablaba, a propósito de algo completamente distinto, Claude Lévi-Strauss.

Nos encontramos, con Baudelaire, ante un problema de *antropología histórica* tan difícil como los que plantea al historiador o el etnólogo descifrar una sociedad desconocida. Pero, debido a una falsa familiaridad, fruto de un dilatado trato académico, no lo sabemos. Uno de los tópicos más manidos del discurso de celebración de los «clásicos», que tiene como efecto relegarlos al limbo, como si estuvieran fuera del tiempo y el espacio, muy lejos, en cualquier caso, de los debates y los combates del presente, estriba paradójicamente en describirlos como nuestros contemporáneos y nuestros prójimos más allegados; tan contemporáneos y próximos que ni por un instante ponemos en duda la comprensión en apariencia inmediata (en realidad, mediatizada por toda nuestra formación) que pensamos tener de sus obras.

Pero, sin saberlo, somos absolutamente ajenos al universo social en el que estaba inmerso Baudelaire, y muy particularmente al mundo intelectual en el que se formó y contra el que se formó, y al que, a cambio, transformó profundamente, *revolucionó* incluso, al contribuir a producir el campo literario, mundo radicalmente nuevo, pero que, para nosotros, resulta obvio. Ignorando nuestra ignorancia, obviamos lo más extraordinario de la vida de Baudelaire, es decir los esfuerzos que tuvo que hacer para que se hiciera realidad algo extra-ordinario: el microcosmos literario como «mundo (económico) invertido». Como Manet, otro gran herejarca, Baudelaire ha sido víctima del éxito de la revolución que llevó a cabo: las categorías de percepción que aplicamos a sus acciones y sus obras, las cuales son producto del mundo surgido de esa revolución, hacen que nos parezcan normales, naturales, evidentes, de modo que las rupturas más heroicas se han convertido en privilegios heredados por una casta y actualmente están al alcance de cualquier plumífero que se las da de transgresor o de cualquier servidor del culto académico del antiacademicismo, por mediocre que sea.

Por más que esto sea, efectivamente, lo que ocurre, la sociología (la historia social), a la que siempre se acusa de ser «reductora» y de destruir la originalidad creadora del escritor o el artista, puede, por el contrario, hacer justicia a la singularidad de las grandes rupturas que la historiografía corriente anula: la historia, reducida a una rapsodia de detalles nimios reunidos sin principio de pertinencia, queda dispensada del ingente esfuerzo necesario para elaborar el universo social de *relaciones objetivas* respecto a las cuales el escritor ha tenido que definirse para elaborarse, relaciones que no se reducen por fuerza a las que registra la historiografía, es decir, a las *interacciones reales*, con escritores y artistas que realmente ha conocido y tratado, pues Hugo, Gautier o Delacroix tienen tanta importancia en este espacio como Charles Asselineau, Banville, Babou, Champfleury o Pierre Dupont.

Esta exhortación a una auténtica antropología histórica de Baudelaire puede defenderse con un texto del propio Baudelaire, quien en su primer artículo sobre la Exposición Universal de 1855 escribió: «[...] le pregunto a todo hombre de buena fe, siempre

que haya pensado y viajado un poco, ¿qué haría, qué diría un Winckelmann moderno (los hay a montones, abundan en el país, a los perezosos les encantan), qué diría frente a un producto chino, producto extraño, curioso, de forma sinuosa, de intenso colorido y, a veces, de una delicadeza que produce vértigo. Se trata de una muestra de la belleza universal, sin duda; pero, para comprenderla, el crítico, o el espectador, debe llevar a cabo dentro de sí una transformación harto misteriosa y, mediante un fenómeno de la voluntad que se ejerce sobre la imaginación, ha de aprender por sí mismo a integrarse en el medio que ha alumbrado tan insólita floración. Pocos hombres poseen al completo esta gracia divina del cosmopolitismo; pero todos pueden adquirirla en grados diversos. Los más dotados al respecto son los viajeros solitarios [...]. Ningún filtro escolar, ninguna paradoja universitaria, ninguna utopía pedagógica se ha interpuesto entre ellos y la compleja verdad. Conocen la admirable, la inmortal, la inevitable relación entre la forma y la función. No critican: contemplan, estudian. Si, en vez de un pedagogo, tomo a un hombre de mundo, a un ser inteligente, y lo traslado a una comarca lejana, estoy seguro de que, aunque no salga de su extrañeza y su asombro tras desembarcar, aunque tarde más o menos en acostumbrarse, y esta adaptación resulte más o menos laboriosa, la simpatía tarde o temprano acabará siendo tan fuerte, tan penetrante, que creará dentro de él un mundo nuevo de ideas, mundo que formará parte integrante de su propio ser y lo acompañará, en la forma de recuerdos, hasta la muerte. Esas formas arquitectónicas que al principio contrariaban su mirada académica (todo pueblo es académico cuando juzga a los demás, todo pueblo es bárbaro cuando es juzgado), [...] todo ese mundo de armonías nuevas entrará poco a poco dentro de su ser, lo impregnará pacientemente[...]»²⁴

Baudelaire, el *auctor* por antonomasia, formula con claridad los principios de una lectura que debería incitar a los *lectores* que siempre somos a proceder, aunque sea a trancas y barrancas, a un análisis reflexivo de la posición social de *lector* y a convertir la crítica de la «mirada académica» en algo previo a cualquier lectura, y, muy especialmente, a la de los *auctores*.²⁵ El *lector* nunca se halla tan expuesto al contrasentido cultural como cuando se las tiene

que ver con el *auctor auctorum*, con el escritor que ha inventado al escritor. En este caso, los efectos de la ignorancia de la distancia histórica y cultural entre el mundo literario que Baudelaire encontró y el que nos legó se ven multiplicados por los efectos de la distancia social entre el *lector* y el *auctor*: la desrealización, la deshistoricización y la «banalización», como dice Max Weber, a propósito del tratamiento sacerdotal del carisma profético, que son consecuencia de la repetición rutinaria y programada del comentario escolar, tienen el efecto de convertir en soportable lo que sería insoportable, de hacer aceptar universalmente lo que sería inaceptable; para algunos, por lo menos.

A título de ilustración práctica de lo que podría ser el efecto de «resurrección» (los bereberes de la Kabilia dicen que «citar es resucitar») producido por una verdadera historicización, me gustaría proponer un modo de lectura algo particular de un texto de Baudelaire sacado de un comentario del *Prométhée délivré* de Senneville (seudónimo de Louis Ménard): «—Esto es poesía filosófica. —¿Qué es la poesía filosófica? —¿Qué es el señor Edgar Quinet? —¿Filósofo? —¡Ejem! ¡Ejem! —¿Poeta? —¡Oh! ¡Oh!»²⁶ Basta, para reactivar la violencia, absolutamente extraordinaria, de este texto, con trasladarlo a la actualidad (como en los ejercicios de los viejos libros de gramática en los que había que «poner en presente» tal o cual frase), con un poco de intuición de las homologías. «—Esto es poesía filosófica. —¿Qué es la poesía filosófica? —¿Qué es el señor X (ponga el lector aquí el nombre de un poeta filósofo de hoy) o el señor Y (un filósofo poeta o un filósofo periodista contemporáneo)? —¿Filósofo? —¡Ejem! ¡Ejem! —¿Poeta? —¡Oh! ¡Oh!» El efecto de «desbanalización» resulta sobrecogedor; hasta el punto de que no podría citar los nombres propios que están en la mente de todos sin parecer un poco escandaloso o grosero. De este modo, la actualización —entendida como el hecho de volver presente, actual— que lleva a cabo la historicización estructural constituye una verdadera reactivación: contribuye a proporcionar al texto y a su autor una forma de transhistoricidad cuyo efecto, al contrario que la desrealización asociada a la eternización por medio del comentario académico, estriba en volverlos activos y eficientes, y disponibles, llegado el caso, para nuevas aplicaciones, en

especial las que efectúa el *auctor*, capaz de resucitar en la práctica un *modus operandi* práctico, para producir un *opus operatum* sin precedente.

Pero ¿cómo se distingue una lectura de estas características de la proyección salvaje, basada en vagas analogías supuestas, en la que cae tan a menudo el *lector* (sobre todo cuando quiere dárse las de *auctor* y piensa y vive su lectura como una segunda «creación»)? El esfuerzo para *ponerse en el lugar* del autor sólo está fundamentado si se dispone de los medios para establecer ese lugar como lo que es, es decir, como una *posición*, un punto (principio de un punto de vista) en un espacio social que no es más que el campo literario dentro del cual está situado el autor. Entonces, en palabras de Baudelaire, «el crítico, el espectador», está en disposición de llevar a cabo «dentro de sí una transformación hartamente misteriosa» y, «mediante un fenómeno de la voluntad que se ejerce sobre la imaginación», puede aprender a «integrarse en el medio que ha alumbrado tan insólita floración». Incluso puede, como he hecho en mi ejercicio de gramática socio-lógica, enunciar-denunciar una estrategia que puede observarse en estados diferentes de los campos de producción cultural, y que consiste en tratar de acumular, jugando con dos barajas, las propiedades y los beneficios asociados a la pertenencia a dos campos diferentes (el filosófico y el literario, o el filosófico y el periodístico, etcétera) sin reunir las competencias ni asumir los costes correspondientes (lo que expresan de una manera terriblemente lacónica el «¡Ejem! ¡Ejem!» y el «¡Oh! ¡Oh!» de Baudelaire).

De este modo, para estar en disposición de comprender efectivamente la obra de Baudelaire y poder participar *activamente*, sin verdadera o falsa modestia de *lector*, en la actividad «creadora», hay que dotarse de los medios de «integrarse en el medio que ha alumbrado» tan insólita obra, es decir, en el universo literario en el cual y contra el cual se ha formado el «proyecto creador» y, más concretamente, en el espacio de las posibilidades artísticas (poéticas) propuestas objetivamente por el campo en el momento en que el autor se ocupa de definir su propósito artístico. Momento inaugural, en el que se tienen más posibilidades de aprehender los principios históricos de la *génesis* de la obra, que, una vez haya in-

ventado y afirmado su diferencia, se desarrollará, según su lógica interna, más independiente de las circunstancias.

El campo en el cual y contra el cual se formó Baudelaire está dominado, a mi parecer, por una oposición principal, según el grado de autonomía respecto a las demandas externas, particularmente éticas: por un lado, una poesía «pura», muy autónoma, que afirma su indiferencia respecto al compromiso político y moral o al lirismo personal de las experiencias íntimas, como en Théophile Gautier (especialmente con el prefacio de *Mademoiselle de Maupin* y *Émaux et camées*), así como su rechazo de las efusiones líricas o la expresión de las preocupaciones seglares, como en Leconte de Lisle; en el otro extremo, una poesía más abierta al mundo, con los espiritualistas, vates moralizadores de la naturaleza, como Victor de Laprade, poeta lamartiniano y cristiano convertido en adorador panteísta del mundo,²⁷ y, en el polo opuesto de los anteriores, y en segundo término, la «escuela moderna», asociada al nombre de Maxime Du Camp (y a la *Revue de Paris*), que, en sus *Chants modernes*, ensalza la industria, el progreso, etcétera, y rechaza explícitamente el culto a la forma y los efectos pictóricos de Théophile Gautier.

Baudelaire se opone a esas dos posiciones extremas, sin dejar por ello de tomar de cada una de ellas, de modo consciente, aquello que la enfrenta más directamente a la otra: en nombre del culto a la forma pura, que lo sitúa en el ala radical de la literatura autónoma, rechaza la sumisión a unas funciones externas y el respeto a las normas oficiales, tanto si se trata de los preceptos moralizadores del orden burgués para los poetas espiritualistas como del culto al trabajo para la «escuela moderna». Pero, del mismo modo, también rechaza el repliegue social de los sectarios defensores de la forma pura (a los que hay que añadir la «escuela pagana» o el «poeta griego, el señor de Banville») en nombre de la exaltación de la función mágica de la poesía, de la imaginación crítica, de la complicidad entre la poesía y la vida, y del «sentimiento moderno», como dice Asselineau.

Mediante esta combinación inédita de tomas de posición socialmente exclusivas, alumbra, en un lugar de alta tensión, una posición hasta entonces imposible, fruto de la unión de los van-

guardismos estético y ético, dos posturas disociadas e incluso casi inconciliables. Y, como si quisiera vivir dolorosamente su dificultad de vivir, se niega tanto a convertirla en un propósito estético deliberado, al estilo de los románticos, o peor aún, de la bohemia, como a huir de ella refugiándose en «la contemplación serena de las formas divinas», que era lo que hacían los poetas del Parnaso; rechaza tanto la huida que hace abandonar el presente y la realidad a los «muy doctos anticuarios» (entre ellos el pintor Gérôme, «espíritu curioso del pasado y ávido de instruirse», «que prefiere la diversión de una página erudita a los deleites de la pintura pura»)²⁸ como el anhelo de «enseñar» y, al igual que Hugo, «la expresión de verdades morales», «la herejía moderna capital», según Edgar Allan Poe.²⁹

Del mismo modo habría que mostrar todo el ámbito de las relaciones consideradas negativas, caracterizadas por rechazos y rabietas y dirigidas a menudo contra dos escritores a la vez, contra dos ideas irreconciliables de la poesía, el arte, la literatura; dobles rechazos que, por la «coincidencia de los opuestos» que implican, resultan tanto más violentos e incommunicables, inaceptables, incomprensibles, para aquel que los formula y los experimenta, y que se ve obligado a pensarse y sentirse como una especie de anomalía anormal o —bien hay que encontrar un lenguaje— «demoníaca». («Lo que quiero decir es que el arte moderno tiene una tendencia esencialmente demoníaca.»)³⁰

Todo ello, me objetarán, es de sobra conocido. ¿Cómo iba a ser de otro modo después de tantísimos comentarios, de tantísimas santas «lecturas» y de píos lectores? Pero ¿se trata sólo de una cuestión de «lectura», como plantea en principio el lector, que presupone que los autores y los lectores plantean cuestiones de «lectura», y no de vida y muerte? En parte porque su modesto status de humilde servidor intercambiable de la palabra profética (tal es la definición weberiana del sacerdocio) se lo prohíbe, y en parte porque también sus disposiciones y la lógica de la competencia con sus pares lo inclinan a las prudentes minucias de una erudición, que, incapaz de aprehender como tal el campo de batalla, disuelve la virulencia de los enfrentamientos desesperados y dolorosos de la creación en la enumeración infinita de las rencillas

mezquinas y los altercados menores, el *lector* por fuerza ha de olvidar que, para Baudelaire, la cuestión de la poesía, de la vida, del arte de vivir del poeta, es objeto de una *entrega absoluta*, total, sin reservas; es una empresa a la que uno se lanza *en cuerpo y alma*, a sabiendas de que corre el peligro de perderse. Lo cual plantea la cuestión de la *perdición controlada*, de la cautela en la perdición, y, en especial, por lo que se refiere al uso de las drogas, símbolo e instrumento de una nueva relación entre el arte y la existencia. Esta nueva relación se afirma en la transgresión ética como realización de un arte que rechaza la ejemplaridad moral y sólo reconoce sus propias leyes, o en el «talento tenebroso y desolado»³¹ de aquellos artistas que, como Edgar Allan Poe, van «a la búsqueda de un ideal extraño».³²

Y habría que reconsiderar en este punto toda la crítica artística y literaria de Baudelaire, en la cual, y por medio de la cual, el *auctor auctorum* se empeña en producirse (cabe decir, por una vez, en crearse) como *auctor*, y en la que los *lectores*, incluso cuando hablan de «crítica de autor» (con bastante condescendencia), no han sabido ver más que una crítica de *lector*. Lo que supondría que se pudiera reconstruir, para volver a situar en él a Baudelaire, el campo de la crítica que estaba en proceso de constitución, por un lado con la crítica académica, que consideraba la pintura mero pretexto para una escritura orientada hacia la exhibición del saber, y por otro lado con los pequeños plumíferos polígrafos sin especialidad (*Le Petit Journal*), que, por encima de todo, pretendían agradar a la burguesía, aunque fuera recurriendo al sarcasmo y la burla. Baudelaire señala, a partir de 1846, una ruptura radical con los presupuestos tácitos de este universo cuyas dimensiones aparentemente ocultaban un profundo consenso. Ruptura a la vez, e inseparablemente, práctica (Baudelaire no se limita a hablar del arte, *vive* el personaje del artista) y teórica: pide a la crítica que se someta a la lógica interna de la obra, que «trate de comprender sin prejuicios la intención profunda de cada pintor» y que restituya mediante una evocación específica el lenguaje específico —el de las formas y los colores— de la pintura, en vez de «tratar de asombrar utilizando medios ajenos al arte en cuestión». Sería inútil tratar de averiguar, para poderlo afirmar, si, con ello, transpone y generaliza

la idea de la poesía autónoma que está en trance de inventar (como podría hacer creer su reivindicación del derecho del escritor a juzgar a los grandes pintores y los grandes músicos: «me parecía que esa música [la de Wagner] era *la mía*») o si busca, y encuentra, en la obra y la vida de los artistas, y en los análisis que de éstas hace, la justificación y, sobre todo, la inspiración de su esfuerzo heroico para construir el personaje del artista como *creador*.

Prisionero de su aversión por la temática histórica o filosófica de la pintura académica, así como de su no menor aversión por la representación lisa y llana de la realidad al estilo de Courbet y los paisajistas o de la pintura de género, se esfuerza inútilmente por imaginar, a costa de muchas contradicciones y confusión, una superación de esa alternativa. Esa superación, que no podía hallar en el ámbito de la pintura, donde, pese a su deseo de identificarse con el punto de vista del *auctor*, se veía reducido al status de *lector*, la encontrará en una poesía despojada de los ornamentos y de los preciosismos del neoacademicismo parnasiano y capaz de librarse, por su intensa sencillez, tanto del «rococó del romanticismo» como de las trivialidades de las evocaciones realistas o sentimentales.

De este modo, contra la deshistoricización que produce, paradójicamente, la erudición histórica, la reconstrucción histórica, apenas *esbozada* aquí, de la estructura del espacio literario, así como de las posibilidades e imposibilidades que éste propone, pone de manifiesto la *posición imposible* en que Baudelaire se coloca a sí mismo, por razones, sin duda, debidas en parte a los padecimientos, a la vez psicológicos y sociales, que le causó con su experiencia del microcosmos familiar, condensada en su relación con su madre, origen de su actitud hacia la institución familiar y, más ampliamente, hacia todo el orden social. Él es el autor, incluso cabe decir el inventor, de esa posición generadora de una extraordinaria *tensión* y una increíble *violencia* al enfrentarse a posiciones enfrentadas y tratar de unir, *sin concesiones conciliadoras*, propiedades y propósitos profundamente enfrentados y socialmente incompatibles.

Si, como creo, este modelo resulta válido para todos los autores de grandes *revoluciones simbólicas*, ello se debe, sin duda, a que comparten la circunstancia de encontrarse ante un espacio de lo

posible ya establecido que, para ellos, y sólo para ellos, designa, por defecto, un *posible por hacer*. Los autores procuran hacer existir este imposible posible, a la vez rechazado y requerido por ese espacio que lo define, pero como vacío, como carencia, y ello a pesar y en contra de todas las renuencias que el surgimiento de lo posible excluido estructuralmente provoca en la estructura que lo excluye y entre quienes se han asegurado la posesión de las posiciones constitutivas de esa estructura y no desean verse despojados de ellas.

3. Los fundamentos históricos de la razón

¿No se cierne sobre el sociólogo la amenaza de una especie de esquizofrenia, en la medida en que está condenado a explicar la historicidad y la relatividad mediante un discurso que pretende la universalidad y la objetividad, a proclamar la certidumbre mediante un análisis que implica la suspensión de cualquier adhesión ingenua, a someter la razón escolástica tanto a una crítica inevitablemente escolástica, tanto en sus condiciones de posibilidad como en sus formas de expresión, es decir a echar por tierra, al menos en apariencia, la razón con una argumentación racional, a la manera de esos pacientes que comentan lo que dicen o lo que hacen mediante un metadiscurso que lo contradice? ¿O se trata sólo de una ilusión, fruto de la repugnancia a aceptar la historicidad de la razón, científica o jurídica?

Tradicionalmente, historizar significa relativizar, y, de hecho, históricamente, la historicización ha sido una de las armas más eficaces en todas las luchas de la *Aufklärung* contra el oscurantismo, el absolutismo y, de forma más general, cualquier forma de absolutización o naturalización de los principios históricos —y, por lo tanto, contingentes y arbitrarios—, de un universo social particular. Ahora bien, paradójicamente, tal vez someter la razón a la prueba de la historicización más radical, en particular echando por tierra la ilusión del fundamento al recordar lo arbitrario del origen y mediante la crítica histórica y sociológica de los instrumentos de la propia ciencia histórica y sociológica, sea la manera de liberarla de la arbitrariedad y la relativización histórica. Sobre todo, tratan-

do de modo especial de comprender cómo, y en qué condiciones, pueden instituirse en las cosas y los cuerpos las reglas y las regularidades de unos juegos sociales capaces de obligar a las pulsiones y los intereses egoístas a superarse en el conflicto reglado y por medio de él.

LA VIOLENCIA Y LA LEY

«La costumbre es la ley por la sencilla razón de que ha sido heredada: ésta es el fundamento místico de su autoridad. Quien trata de averiguar su principio, la aniquila. Nada hay más falible que esas leyes que reparan las faltas. Quien las obedece porque son justas, obedece a la justicia que él imagina, pero no a la esencia de la ley. Ésta se halla replegada sobre sí misma. Es ley, y nada más. Quien quiera examinar el motivo, lo encontrará tan débil y tan frágil que, si no está acostumbrado a contemplar los prodigios de la imaginación humana, se admirará de que el mundo la haya tratado con tanta pompa y reverencia. El arte de atacar a los Estados, de socavar sus cimientos, consiste en hacer añicos las costumbres establecidas llegando hasta su raíz, para señalar su falta de autoridad y de justicia [...]. Conviene que [el pueblo] no sienta la verdad de la usurpación; al haber sido introducida antiguamente sin razón, ha llegado a ser razonable. Es preciso hacerla pasar por auténtica, eterna, y ocultar su origen, si no se quiere que llegue pronto a su fin.»¹

De este modo, el fundamento posible de la ley sólo puede buscarse en la historia que, precisamente, aniquila cualquier forma posible de fundamento. En el principio de la ley no hay más que arbitrariedad y artificiosidad, la «verdad de la usurpación», la violencia sin justificación. La amnesia del génesis, producto de la habituación a la costumbre, oculta lo que se enuncia en la tautología brutal: «La ley es la ley, y nada más.» Quien quiera «examinar el motivo», la razón de ser, y profundizar en ella «hasta la raíz», es decir, fundamentar la ley remontándose hasta sus inicios, como hacen los filósofos, jamás descubrirá otra cosa que esa especie de principio de sinrazón suficiente.

En el origen no hay más que costumbre, es decir, la arbitrariedad histórica de la institución histórica que se hace olvidar en tanto que tal tratando de fundarse en razón mítica, con las teorías del contrato, verdaderos mitos de origen de las religiones democráticas (que con *A Theory of Justice*, de John Rawls,² han recibido su lustre de racionalidad), o, más banalmente, naturalizándose, y consiguiendo así un reconocimiento arraigado en el desconocimiento: «¿Qué son nuestros principios naturales, sino nuestros principios acostumbrados? [...]»³ No hay nada más vano, por lo tanto, en estas materias, que la ambición de la razón que pretende fundamentarse a sí misma procediendo por rigurosa deducción a partir de «principios»: «[...] Los filósofos han pretendido, sin embargo, llegar hasta ella, y es ahí donde todos han fracasado. Es lo que ha dado lugar a esos títulos tan corrientes, *De los principios de las cosas*, *De los principios de la filosofía*, y otros parecidos, tan fastuosos en sus efectos, aunque menos en apariencia, como este otro que agrade a los ojos: *De omni scibili*.»⁴

Pascal, a todas luces, piensa en Descartes. Sin embargo, al establecer una división estricta entre el orden del conocimiento y el de la política, entre la escolástica «contemplación de la verdad» (*contemplatio veritatis*) y el «uso de la vida» (*usus vitae*), el autor de los *Principia philosophiae*, por lo demás tan intrépido, reconoce que, fuera del primer ámbito, la duda no es de recibo: al estilo de todos los sectarios modernos del escepticismo, desde Montaigne a Hume, siempre se abstuvo, para pasmo de sus comentaristas, de extender a la política —sabemos con qué prudencia habla de Maquiavelo— el modo de pensamiento radical que había inaugurado en el orden del saber. Tal vez porque presentía que se habría visto condenado, al igual que le ocurrió a Pascal, al descubrimiento final, ideal para echar por tierra la ambición de fundamentarlo todo en la razón, de que «la verdad de la usurpación»; [...] «introducida antiguamente sin razón ha llegado a ser razonable».

Pero la fuerza de la costumbre nunca anula completamente la arbitrariedad de la fuerza, sostén de todo el sistema, que siempre amenaza con manifestarse. De este modo, la policía recuerda por su mera existencia la violencia extralegal sobre la que se basa el or-

den legal (y que los filósofos del derecho, en particular Kelsen, con su teoría de la «ley fundamental», pretenden ocultar). Ocurre lo mismo, aunque de forma más insidiosa, con las rupturas críticas en el curso sin historia del «orden de las sucesiones» que introducen los golpes de Estado, acciones extremas de violencia extraordinaria que rompen el ciclo de la reproducción del poder, o, de modo más trivial, los momentos inaugurales en los que un agente socialmente destinado al ejercicio legítimo de la violencia física o simbólica (rey, ministro, magistrado, profesor, etcétera) es investido (con un nuevo mandato). Con el golpe de Estado, tanto entendido en el sentido clásico (que recuerda Louis Marin al comentar a Naudé) de acción excepcional a la que un gobierno recurre para garantizar lo que concibe como la salvación del Estado, o en el sentido moderno, más restringido, de iniciativa violenta mediante la cual un individuo o un grupo se apodera del poder o cambia la constitución, la violencia y la arbitrariedad del origen y, al mismo tiempo, la cuestión de la justificación del poder resurgen en «el estallido, la violencia, el choque del absoluto de la fuerza», como asimismo dice Louis Marin; es la ruptura con el ejercicio «legítimo» del poder en tanto que representación de la fuerza capaz de hacerse *reconocer* por el mero hecho de darse a *conocer*, de mostrarse sin ejercerse.⁵ La exhibición de la fuerza en el desfile militar, pero también en el ceremonial judicial —tal como lo analiza E. P. Thompson—,⁶ implica, en efecto, una exhibición del dominio de la fuerza, que se mantiene así en el status de fuerza en potencia, que se podría utilizar, pero que no se utiliza: mostrarla significa que se es lo suficientemente fuerte y se está lo suficientemente seguro de sus efectos para obviar el paso a la acción. Es una denegación (en el sentido verdadero de *Verneinung*) de la fuerza, una afirmación de la fuerza que es a la vez su negación; eso es precisamente lo que define una fuerza de policía civilizada, capaz de olvidarse y hacer olvidar en tanto que fuerza y convertida así en fuerza legítima, desconocida y reconocida, en violencia simbólica. (Si, como el golpe de Estado, las «violencias policiales» provocan el escándalo, tal vez se deba a que ponen en peligro la creencia práctica que constituye la «fuerza pública», fuerza reconocida como legítima porque es capaz de ejercerse —en particular no ejer-

ciéndose en realidad— precisamente en favor de aquellos que la padecen.)

EL «NÓMOS» Y LA «ILLUSIO»

La arbitrariedad está asimismo en el origen de todos los campos, hasta los más «puros», como los mundos artístico y científico: cada uno tiene su «ley fundamental», su *nómos* (palabra que suele traducirse por «ley», aunque sería mejor decir «constitución», que recuerda mejor el acto de institución arbitraria, o «principio de visión y división», más próximo de su etimología).⁷ Nada hay que decir de esta ley, salvo, como Pascal, que «la ley es la ley, y nada más». Sólo se enuncia, cuando tal cosa excepcionalmente sucede, en forma de tautologías. Irreductible e incommensurable con cualquier otra ley, tampoco cabe relacionarla con la ley de otro campo ni con el régimen de verdad que éste impone: ello resulta particularmente evidente en el caso del campo artístico, cuyo *nómos*, tal como se afirmó en la segunda mitad del siglo XIX («el arte por el arte»), es la inversión del campo económico («los negocios son los negocios»). Se da la misma incompatibilidad, como señala Bachelard,⁸ entre el «espíritu jurídico» y el «espíritu científico», el rechazo de cualquier aproximación, el propósito de abolir a toda costa la imprecisión, generadora de litigios, que pueden llevar, por ejemplo, al jurista a evaluar el precio de un solar determinando su valor hasta el último céntimo, cosa que resulta absurda para el científico.

Lo que significa que una vez se ha aceptado el punto de vista constitutivo de un campo, no cabe adoptar un punto de vista exterior: «tesis» que, como jamás se plantea como tal, no puede contradecirse, el *nómos* carece de antítesis; principio de división legítima que puede aplicarse a todos los aspectos fundamentales de la existencia, como define lo pensable y lo impensable, lo prescrito y lo proscrito, sólo puede permanecer impensado; crisol de todos los planteamientos pertinentes, no puede producir los planteamientos capaces de replantearlo.

Cada campo, como el orden pascaliano, encierra así a los

agentes en sus envites propios que, a partir de otro punto de vista, es decir, desde el punto de vista de otro juego, se vuelven invisibles o, por lo menos, insignificantes o incluso ilusorios: «Todo el esplendor de las grandezas no significa nada para la gente que se ocupa en las búsquedas del espíritu. La grandeza de la gente de espíritu es invisible a los reyes, a los ricos, a los capitanes, a todos los grandes por la carne. La grandeza de la sabiduría [...] es invisible a los carnales y a las gentes de espíritu. Son tres órdenes diferentes de género.»⁹ Basta, para comprobar las proposiciones pascalianas, con observar dónde dejan de ser perceptibles y atractivos los envites y los beneficios propuestos por cada uno de los diferentes campos (ésta es una de las maneras de comprobar sus límites): por ejemplo, las ambiciones profesionales del alto funcionario pueden dejar al científico indiferente, y las inversiones a fondo perdido del artista o la lucha de los periodistas por acceder a la «portada» resultan prácticamente ininteligibles para el banquero (las dificultades de los artistas y los escritores hijos de padre burgués no son un mero *tópos* de la hagiografía) y también, sin duda, para todas las personas ajenas al campo, es decir, a menudo, para los observadores superficiales.

DIGRESIÓN. EL SENTIDO COMÚN

De lo que resulta que el mundo del sentido común merece, en efecto, su nombre: es el único lugar verdaderamente común donde pueden encontrarse, por excepción, y hallar, como suele decirse, ámbitos de entendimiento, los que ya están instalados en él, a falta de tener acceso a la disposición escolástica y a las conquistas históricas de los mundos científicos, y los que forman parte de uno u otro de los universos escolásticos (y a los cuales ofrece, además, el único referente y el único lenguaje comunes para hablar entre ellos de lo que sucede dentro de cada uno de esos universos aislados por su idiosincrasia y su idiolecto). El sentido común es un fondo de evidencias compartidas por todos que garantiza, dentro de los límites de un universo social, un consenso primordial sobre el sentido del mundo, un conjunto de lugares

comunes (en sentido lato), tácitamente aceptados, que posibilitan la confrontación, el diálogo, la competencia, incluso el conflicto, y entre los cuales hay que reservar un lugar para los principios de clasificación tales como las grandes oposiciones que estructuran la percepción del mundo.

Estos esquemas clasificadores (estructuras estructurantes) son, en lo esencial, producto de la incorporación de las estructuras de las distribuciones fundamentales que organizan el orden social (estructuras estructuradas). Al ser, por consiguiente, comunes al conjunto de los agentes insertados en este orden, son lo que posibilita el acuerdo dentro del desacuerdo de agentes situados en posiciones opuestas (altas/bajas, visibles/oscuras, raras/comunes, ricas/pobres, etcétera) y caracterizados por unas propiedades distintivas, a su vez diferentes u opuestas en el espacio social. Dicho de otro modo, son lo que permite que todos puedan referirse a las mismas oposiciones (por ejemplo, alto/bajo, distinguido/vulgar, raro/común, ligero/pesado, rico/pobre, etcétera) para pensar el mundo y su posición en este mundo, y al mismo tiempo conferir a veces signos y valores opuestos a los términos que oponen, ya que unos modales libres pueden ser percibidos por unos como descaro, mala educación, grosería, y por otros como desenvoltura, sencillez, informalidad, franqueza.

El sentido común es, en gran parte, nacional porque hasta la fecha la mayoría de los grandes principios de división han sido inculcados o consolidados por las instituciones escolares, cuya misión principal consiste en construir la nación en tanto que población dotada de unas mismas «categorías» y, por lo tanto, de un mismo sentido común. La profunda perplejidad que se experimenta en un país extranjero, y que no se supera del todo ni aun dominando la lengua, se debe en gran parte a los innumerables pequeños desfases entre el mundo como se presenta en cada momento y el sistema de disposiciones y expectativas constitutivo del sentido común. La existencia de campos transnacionales (científicos, en particular) crea sentidos comunes específicos que ponen en tela de juicio el sentido común nacional y propician que surja una visión escolástica del mundo (más o menos) común a todos los *scholars* de todos los países.

El proceso de diferenciación del mundo social que conduce a la existencia de campos autónomos concierne a la vez al ser y al conocer: al diferenciarse, el mundo social produce la diferenciación de los modos de conocimiento del mundo; a cada campo le corresponde un punto de vista fundamental sobre el mundo que *crea* su objeto propio y que halla en su propio seno los principios de comprensión y explicación convenientes a este objeto. Decir, como Saussure, que «el punto de vista crea el objeto» es decir que una misma «realidad» es objeto de una pluralidad de representaciones socialmente reconocidas, pero en parte irreductibles unas a otras —como los puntos de vista socialmente instituidos en el campo del que son fruto—, aunque tengan en común su pretensión a la universalidad. (Debido a que cada campo, en cuanto «forma de vida», es sede de un «juego de lenguaje» que permite el acceso a aspectos diferentes de la realidad, cabe interrogarse sobre la existencia de una racionalidad general, que trascienda las diferencias regionales, y, por muy intensa que pueda ser la nostalgia de la reunificación, no queda, sin duda, más remedio que renunciar, como Wittgenstein, a la busca de algo así como un lenguaje de todos los lenguajes.)

Los principios de visión y división, y el modo de conocimiento (religioso, filosófico, jurídico, científico, artístico, etcétera) en uso en un campo, en asociación con una forma específica de expresión, sólo pueden conocerse y comprenderse en relación con la legalidad específica de ese campo como microcosmos social. Por ejemplo, el «juego de lenguaje» que llamamos filosófico sólo puede ser descrito y explicado en su relación con el campo filosófico en cuanto «forma de vida» dentro de la cual está en uso. Las estructuras del pensamiento del filósofo, el escritor, el artista o el científico, y, por lo tanto, los límites de lo que se les plantea como pensable o impensable, siempre dependen en parte de las estructuras y su campo, es decir, de la historia de las posiciones constitutivas de este campo y las disposiciones que éstas propician. El inconsciente epistémico es la historia del campo. Se comprende así que para dotarse de alguna posibilidad de saber en propiedad lo

que se hace, hay que tratar de desarrollar lo que se halla implícito en las diferentes relaciones de implicación en las que el pensador y su pensamiento están contenidos, es decir, los presupuestos que implica y las inclusiones o las exclusiones que lleva a cabo sin saberlo.

Cada campo es la institucionalización de un punto de vista en las cosas y los habitus. El habitus específico, que se impone a los recién llegados como un derecho de entrada, no es más que un modo de pensamiento específico (un *eídos*), principio de una elaboración específica de la realidad, basado en una creencia prerreflexiva en el valor indiscutido de los instrumentos de elaboración y los objetos elaborados de este modo (un *éthos*). (En realidad, lo que el recién llegado tiene que adquirir con el juego no es el habitus que se exige tácita o explícitamente en él, sino un habitus compatible en la práctica, tanto como sea posible, y, sobre todo, moldeable y susceptible de ser convertido en habitus conforme o, en pocas palabras, congruente y dócil, es decir, abierto a la posibilidad de una reestructuración. Por este motivo las operaciones de cooptación prestan tanta atención a los signos de competencia como a indicios apenas perceptibles, las más de las veces corporales: comportamiento, actitud, modales, disposiciones para ser y, sobre todo, para convertirse en lo que sea, ya se trate de seleccionar a un jugador de rugby, un profesor, un alto funcionario o un policía.)

Por citar un único ejemplo, la disposición estética, tácitamente exigida por el campo artístico (y sus productos), e inculcada por sus estructuras y su funcionamiento, que hace que se propenda a aprehender las obras de arte como éstas lo requieren, es decir, estéticamente, en tanto que obras de arte (y no en tanto que meros objetos del mundo), es inseparable de una competencia específica: al funcionar como un principio de pertenencia, ésta lleva a discernir y a tratar como distintos unos rasgos ignorados o tratados como idénticos por otros principios de elaboración, así como a descubrir unas propiedades comunes en unas realidades diferentes y, por lo tanto, a proclamar equivalentes las realidades caracterizadas por estas propiedades, con lo que se definen unas clases de equivalencia definidas, más o menos rigurosamente, como los es-

tilos (gótico, rococó), las escuelas (impresionistas, simbolistas) o las características estilísticas de un artista. (La descripción, asimismo, podría aplicarse al habitus religioso,¹⁰ periodístico, médico,¹¹ pugilístico,¹² científico: Kuhn habla, en *The Structure of Scientific Revolutions*,* de *disciplinary matrix*, «constelación de creencias, valores, técnicas, etcétera, que comparte una comunidad».)

Como el campo artístico, cada universo docto tiene su *dóxa* específica, conjunto de presupuestos inseparablemente cognitivos y evaluativos cuya aceptación resulta implícita por el hecho de pertenecer a él. Como en el caso de las grandes oposiciones obligadas, que, paradójicamente, unen lo que oponen, puesto que hay que compartir el hecho de admitirlas para estar en condiciones de oponerse a ellas, o por medio de ellas, y de producir así unas tomas de posición inmediatamente *reconocidas* como pertinentes y sensatas por aquellos mismos a los que se oponen y que se oponen a ellas. Estos pares de oposiciones específicas (epistemológicas, artísticas, etcétera), que, asimismo, son pares de oposiciones sociales entre adversarios cómplices en el seno del campo, delimitan, incluso en política, el espacio de discusión legítima y excluyen como absurdo, ecléctico o, lisa y llanamente, impensable cualquier intento de producir una posición no prevista (trátese de la intrusión absurda o fuera de lugar del «cándido», el «aficionado» o el autodidacta, o de la gran innovación subversiva del heresiarca, religioso, artístico o incluso científico). Son las oposiciones más fundamentales, y más profundamente arraigadas, las que subvierten o destruyen los autores de las grandes revoluciones simbólicas; como Manet, por ejemplo, que revoca las oposiciones canónicas de la pintura académica entre antiguo y contemporáneo, entre «boceto» y «acabado».

Las oposiciones consagradas acaban por parecer implícitas en la naturaleza de las cosas, aun cuando el más mínimo examen crítico, sobre todo si se lleva a cabo con conocimiento del campo (elaborado como tal), obliga a descubrir a menudo que cada una de las posiciones opuestas carece totalmente de contenido al mar-

* Versión castellana: *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de Augusto Contín, FCE, Madrid, 1990. (N. del T.)

gen de la relación con la posición antagónica, de la que a veces tan sólo constituye la inversión racionalizada. Es lo que ocurre, a todas luces, con multitud de pares de oposiciones actualmente vigentes en las ciencias sociales: individuo y sociedad, consenso y conflicto, consentimiento e imposición, o, entre los anglosajones, «*structure and agency*», y, de forma más manifiesta aún, con las divisiones en «escuelas», «movimientos» o «corrientes»: «estructuralismo» y «constructivismo», «modernismo» y «posmodernismo», etiquetas con apariencia de conceptos que apenas tienen más autonomía respecto a unas oposiciones entre posiciones sociales que las divisiones de las mismas características en uso en el campo literario o artístico (como, en el literario, a finales del siglo pasado, la oposición entre naturalismo y simbolismo).

La disposición constitutiva —a la vez arbitraria, o incluso fuera de lugar e irrisoria, desde el punto de vista de otro campo, y necesaria, por lo tanto imperativamente exigida (so pena de grosería, ridículo, etcétera), desde el punto de vista de la legalidad específica del campo considerado— es esa adhesión tácita al *nómos*, esa forma particular de creencia, la *illusio*, que exigen los campos escolásticos y que supone la suspensión de los objetivos de la existencia corriente en beneficio de nuevas apuestas, planteadas y producidas por el propio juego. Como pone de manifiesto el escándalo que suscita cualquier contestación de las evidencias fundadoras, esta creencia primordial está mucho más profundamente arraigada, es más «visceral» y, debido a ello, resulta más difícil de desarraigar que las creencias explícitas y explícitamente profesadas en el campo (religioso, por ejemplo).

Las filosofías de la sabiduría tienden a reducir todas las especies de *illusio*, hasta las más «puras», como la *libido sciendi*, a meras ilusiones de las que hay que liberarse para tener acceso a la libertad espiritual en relación con las apuestas mundanas que proporciona una suspensión de las formas de inversión. Lo mismo hace Pascal cuando condena como «diversión» las formas de «concupiscencia» asociadas a los órdenes inferiores, de la carne o el espíritu, porque producen el efecto de apartar de la única creencia verdadera, la que se engendra en el orden de la caridad.

La *illusio* como adhesión inmediata a la necesidad de un cam-

po tiene posibilidades tanto menores de aflorar a la conciencia cuanto más a cubierto queda, en cierto modo, de la discusión: a título de creencia fundamental en el valor de las apuestas de la discusión y en los presupuestos implícitos en el hecho mismo de discutir, constituye la condición indiscutida de la discusión. Para plantear la discusión de los argumentos, hay que creer que son dignos de ser discutidos, así como creer, en cualquier caso, en las bondades de la discusión. La *illusio* no pertenece al orden de los principios explícitos, de las tesis que se plantean y se defienden, sino a la acción, la rutina, las cosas que se hacen, y se hacen porque se hacen y porque siempre se han hecho así. Todos los que están implicados en el campo, partidarios de la ortodoxia o la heterodoxia, comparten la adhesión tácita a la misma *dóxa* que posibilita su competencia y asigna a ésta su límite (el hereje no es más que un creyente que predica la vuelta a formas de fe más puras): esa *dóxa* prohíbe, de hecho, cuestionar los principios de la creencia, lo que pondría en peligro la existencia misma del campo. A los planteamientos sobre las razones de la pertenencia y la implicación visceral en el juego los participantes nada tienen que responder, en definitiva, y los principios que cabe invocar en un caso semejante no son más que racionalizaciones *post festum* para justificar, tanto ante sí mismo como ante los demás, una inversión injustificable.

DIGRESIÓN. DIFERENCIACIÓN DE LOS PODERES Y CIRCUITOS DE LEGITIMACIÓN

A medida que se constituyen unos campos relativamente autónomos, nos alejamos de la indiferenciación política y la *solidaridad mecánica* entre poderes intercambiables (como los ancianos de las unidades clánicas o los notables de las sociedades aldeanas), o de una *división de la tarea de dominación* reducida a un exiguo número de funciones especializadas, incluso a un par de poderes antagonísticos, como los guerreros, *bellatores*, y los sacerdotes, *oratores*. Al dejar de encarnarse en personas o instituciones especializadas, el poder se diferencia y se dispersa (según parece, eso es lo que

pretendía sugerir Michel Foucault, en contra, sin duda, de la visión marxista del aparato centralizado y monolítico, con la metáfora algo imprecisa de la «capilaridad»): sólo se realiza y se manifiesta a través de un conjunto de campos unidos por una verdadera *solidaridad orgánica* y, por lo tanto, diferentes e interdependientes a la vez. Más precisamente, se ejerce, de forma invisible y anónima, mediante acciones y reacciones, anárquicas en apariencia, pero, de hecho, impuestas estructuralmente, de agentes e instituciones incluidos en campos a la vez competidores y complementarios, como, por ejemplo, el económico y el escolar, e implicados en circuitos de intercambios legitimadores cada vez más dilatados y complejos y, por lo tanto, cada vez más eficaces simbólicamente, pero que asimismo dejan, en medida creciente, cada vez más espacio, al menos en potencia, a los conflictos de poder y autoridad.

Una forma de separación de poderes, hartamente diferente de la que preconizaba Montesquieu, se halla implícita en los hechos en forma de diferenciación de los microcosmos y de los conflictos actuales o potenciales entre los poderes separados que resultan de ellos. Por una parte, los poderes que se ejercen en los diferentes campos (en particular, aquellos en que está en juego una especie particular de capital cultural, como el médico, o el jurídico) pueden, sin duda, resultar opresivos desde un punto de vista determinado y en el orden que les es propio y, por lo tanto, aptos para suscitar renuencias legítimas, pero disponen de una autonomía relativa en relación con los poderes políticos y económicos, gracias a lo cual ofrecen la posibilidad de una libertad respecto a ellos. Por otra parte, aunque quienes ocupan posiciones dominantes en los diferentes campos están unidos por una solidaridad objetiva basada en la homología entre esas posiciones, también están enfrentados, en el seno del campo del poder, por relaciones de competencia y conflicto, en particular, a propósito del principio de dominación dominante y el «tipo de cambio» entre las diferentes especies de capital en las que se basan las diferentes especies de poder. De lo que resulta que los dominados siempre pueden sacar provecho o beneficio de los conflictos entre los poderosos, que, con frecuencia, necesitan su colaboración para triunfar. Muchos de los grandes en-

frentamientos históricos considerados momentos culminantes de la «lucha de clases» no han sido, de hecho, más que la extensión, mediante la lógica de las alianzas con los dominados, de luchas entre los dominantes en el seno del campo del poder, luchas que, porque se dotan, con fines de legitimación o movilización, de estrategias de universalización simbólica de los intereses particulares, pueden, sin embargo, hacer progresar lo universal y, debido a ello, el reconocimiento, al menos formal, de los intereses de los dominados.

Los progresos en la diferenciación de los poderes son otras tantas protecciones contra la imposición de una jerarquía única y unilineal basada en una concentración de todos los poderes en manos de una única persona (como en el cesaropapismo) o de un único grupo y, más generalmente, contra la *tiranía* entendida como una intrusión de los poderes asociados a un campo en el funcionamiento de otro campo: «La tiranía consiste en el deseo de dominación universal y fuera de orden. [...] La tiranía consiste en querer conseguir por un medio aquello que sólo se puede conseguir por otro. Se rinden diferentes homenajes a los distintos méritos: homenaje de amor al consentimiento, homenaje de temor a la fuerza, homenaje de fe a la ciencia.»¹³ Hay tiranía, por ejemplo, cuando el poder político o el económico intervienen en el campo científico o el literario, directamente o por medio de un poder más específico, como el de las academias, los editores, las comisiones o el periodismo (que en la actualidad cada vez tiende más a ejercer su dominación sobre diferentes campos, en particular el político, el intelectual, el jurídico y el científico), para imponer sus jerarquías y reprimir la afirmación de los principios de jerarquización específicos.¹⁴

Las ambiciones tiránicas, que tratan de absolutizar uno de los principios de visión y división y constituirlo en fundamento último e insuperable de todos los demás, son, paradójicamente, reivindicaciones de legitimidad, a veces inconsecuentes. De este modo la fuerza no puede afirmarse como tal, como violencia sin frases, como arbitrariedad que es lo que es, sin justificación; y la experiencia demuestra que sólo puede perpetuarse en forma de derecho, ya que la dominación sólo puede imponerse de modo

duradero en la medida en que consigue obtener el reconocimiento, que no es más que el desconocimiento de la arbitrariedad de su principio. Dicho de otro modo, desea estar justificada (y, por lo tanto, reconocida, respetada, honrada, considerada), pero sólo tiene alguna posibilidad de conseguirlo si renuncia a ejercerse (cualquier recurso a la fuerza con el propósito de obtener su reconocimiento sólo puede aportar un incremento, simbólicamente autodestructivo, de la arbitrariedad). De lo que resulta que unos poderes basados en la fuerza (física o económica) sólo pueden esperar alcanzar su legitimación de unos poderes de los que no quepa la sospecha de que obedecen a la fuerza; y que la eficacia legitimadora de un acto de reconocimiento (homenaje, muestra de deferencia, manifestación de respeto) varía en función de la independencia, mayor o menor, de quien lo otorga, agente o institución, respecto de quien lo recibe (y también del reconocimiento del que goce de por sí). Es casi nula en el caso de la autoconsagración (Napoleón al coger la corona de manos del Papa para coronarse) o la autocelebración (un escritor que hiciera su propio panegírico); es escaso cuando los actos de reconocimiento los llevan a cabo mercenarios (la claque en el teatro, los publicitarios, los propagandistas), cómplices o incluso personas próximas o allegadas, sobre cuyos juicios pesa la sospecha de que son fruto de alguna forma de complacencia egoísta o ceguera afectiva, o cuando esos actos entran en unos circuitos de intercambios condenados a ser tanto más transparentes cuanto más directos son y más corto es el intervalo temporal que media entre ellos (los «hoy por ti, mañana por mí» entre autores de reseñas, por ejemplo). En el otro extremo, el efecto de legitimación alcanza su punto máximo cuando toda relación real o visible de interés material o simbólico entre las instituciones o los agentes implicados desaparece y el autor del acto de reconocimiento cuenta a su vez con un amplio reconocimiento.

Así pues, no hay más remedio que utilizar la fuerza para reducir la fuerza a sus justos límites y conseguir que se produzca esa fuerza justificada que es el derecho. La eficacia simbólica de la tarea de legitimación se halla estrechamente relacionada con el grado de diferenciación de dicha tarea y, por lo tanto, con el peligro

de desviación resultante. El príncipe sólo puede obtener de sus poetas, sus pintores o sus juristas un servicio simbólico de legitimación realmente eficaz en tanto que les concede la autonomía (relativa) que es la condición de un juicio independiente, pero que también puede ser fuente de un cuestionamiento crítico. En efecto, aunque una autonomía aparente o una dependencia no reconocida puedan tener los mismos efectos que una independencia real, la eficacia simbólica, que requiere cierta independencia de la instancia legitimadora respecto de la legitimada, presenta como contrapartida prácticamente inevitable un riesgo proporcional de que dicha instancia desvíe en beneficio propio su poder delegado de legitimación. Así, ya desde el nacimiento de un cuerpo de juristas profesionales, en la Bolonia del siglo XII, asistimos al establecimiento de una ambigüedad en la relación entre el poder temporal y el cultural (como en otros tiempos entre *bellatores* y *oratores*): la autonomización del campo jurídico proporciona al príncipe, como mostró Kantorowicz, unos poderes de nuevo cuño, y más legítimos, porque se basan en la autoridad que el cuerpo jurídico ha conquistado y afirmado contra él; pero también da pie a las reivindicaciones que los juristas le oponen y a las luchas de poder en las que quienes detentan el monopolio de la manipulación legítima de los textos pueden invocar la autoridad específica del derecho en contra de la arbitrariedad del poder del príncipe.

De igual modo, las artes y la literatura pueden, sin duda, ofrecer a los dominantes unos instrumentos de legitimación muy poderosos, de manera directa, mediante la glorificación que otorgan, o indirecta, en particular por medio del culto del que son objeto y que, asimismo, consagra a sus oficiantes. Pero también puede suceder que artistas y escritores sean, directa o indirectamente, fuente de revoluciones simbólicas de gran alcance (como, en el siglo XIX, el estilo de vida de los artistas, hoy en día, las provocaciones subversivas de los movimientos feminista y homosexual), capaces de trastocar las estructuras más profundas del orden social, como las familiares, mediante la transformación de los principios de división fundamentales de la visión del mundo (como la oposición masculino/femenino) y el cuestionamiento correlativo de las evidencias del sentido común.¹⁵

A medida que el campo del poder se diferencia y, correlativamente, los circuitos de intercambios legitimadores se van volviendo cada vez más largos y más complejos, el coste en energía social empleada de la labor de legitimación aumenta, y también se incrementan las amenazas de crisis. El progreso en la eficacia simbólica que lleva aparejada la creciente complejidad de los circuitos de legitimación y, muy especialmente, la intervención de mecanismos tan complejos y ocultos como los de la institución escolar, tiene como contrapartida un considerable incremento de las posibilidades de desviación subversiva del capital específico asociado a la pertenencia a uno u otro de los campos surgidos del proceso de diferenciación (por ejemplo, los factores de transformación vinculados al sistema de enseñanza, desde la insatisfacción individual y colectiva engendrada de modo particular por el descenso de posición estructural resultante de la «devaluación» de los títulos académicos y los desfases entre el título y el puesto conseguidos, hasta los grandes movimientos subversivos, como el de 1968).

Los profesionales del discurso, capaces de expresar el mundo y *dar forma* (religiosa, jurídica, etcétera) a experiencias prácticas a menudo difíciles de explicar (malestares, indignaciones, rebeliones), así como de llevar a cabo una determinada universalización de lo que expresan por el mero hecho de hacerlo público, con lo que le dan una suerte de reconocimiento oficial y una apariencia de razón y razón de ser (con, por ejemplo, la cuasisistematización profética), son propensos estructuralmente a una desviación basada en la absolutización de una razón social entre otras (dominación tecnocrática, república de los jueces, teocracia, etcétera).

UN HISTORICISMO RACIONALISTA

Pero las ciencias históricas no están condenadas a la mera aseveración (pascaliana), en sí salutífera y liberadora, de la arbitrariedad original. También pueden tomar sobre sí la tarea de comprender y explicar su propia génesis y, más generalmente, la génesis de los campos escolásticos, es decir, los procesos de desarrollo (o de autonomización) de que son fruto, así como la génesis de las dis-

posiciones que se han ido inventando a medida que los campos se constituyen, y que han ido penetrando paulatinamente en los cuerpos en el transcurso del proceso de aprendizaje. A estas ciencias corresponde propiamente fundar no en razón, sino, por así decirlo, en historia, *en razón histórica*, la necesidad o la razón de ser propiamente histórica de los microcosmos separados (y privilegiados) donde se elaboran unos enunciados con pretensión universal sobre el mundo. El conocimiento así alcanzado contiene la posibilidad de un dominio reflexivo de esa historia doble, individual y colectiva, y de los efectos no deseados que puede ejercer sobre el pensamiento.

Si admitimos que la razón científica es un producto de la historia y que siempre se afirman más y más a medida que se incrementa la autonomía relativa del campo científico respecto a imposiciones y determinaciones externas, es decir, a medida que este campo impone con mayor soberanía sus leyes de funcionamiento específicas, en particular en materia de discusión, de crítica, etcétera, nos vemos abocados a recusar los dos términos de la alternativa habitualmente admitida: el absolutismo «logicista», que pretende dar «fundamentos lógicos» *a priori* al método científico, y el relativismo «historicista» o «psicologista», que, en la formulación que le da Quine, por ejemplo, sostiene que el fracaso del intento de reducir las matemáticas a la lógica no permite más salida que la de «naturalizar la epistemología» relacionándola con la psicología.¹⁶

Tampoco hay que escoger entre los dos términos de la nueva alternativa simbolizada hoy día por los nombres de Habermas y Foucault, a su vez héroes epónimos de dos «movimientos», llamados «moderno» y «posmoderno»: por un lado, la concepción juridicodiscursiva de Habermas, que, al afirmar la fuerza autónoma del derecho, entiende basar la democracia en la institucionalización legal de las formas de comunicación necesarias para la formación de la voluntad racional; por el otro, la analítica foucauldiana del poder, que, atenta a las microestructuras de dominación y las estrategias de lucha por el poder, conduce a excluir los universales y, en particular, la búsqueda de cualquier especie de moralidad universalmente aceptable.

De igual modo, si hay que repudiar la ilusión objetivista de la «*view from nowhere*» (como dice Thomas Nagel), certeza precrítica que acepta sin discusión la objetividad de un punto de vista no objetivado, no es para caer en la ilusión de ubicuidad de la «*view from everywhere*» que pretende la introspección narcisista en su forma «posmoderna», crítica del fundamento que oculta la cuestión del fundamento (social) de la crítica, «destrucción» que omite «destruir» al «destructor». En incesante movimiento, sobrecogedor e inasible, el filósofo sin lugar ni entorno, *átomos*, pretende librarse, según la metáfora nietzscheana de la *danza*, de cualquier localización, cualquier punto de vista fijo de espectador inmóvil y cualquier perspectiva objetivista, y afirma ser capaz de adoptar, frente al texto sometido a la «destrucción», un número infinito de puntos de vista inaccesibles tanto para el autor como para el crítico; siempre volando al acecho para dejarse caer por sorpresa, cazador inaprensible, que sólo en apariencia ha renunciado al sueño de trascendencia, maestro en el juego del cazador cazado, en particular con las ciencias sociales, que absorbe para desafiarlas mejor, para «superarlas» y denostarlas, siempre está seguro de cuestionar los cuestionamientos más radicales y, cuando ya nada más le queda a la filosofía, de dar fe de que nadie puede destruir mejor la filosofía que el propio filósofo.

Es propio de esas alternativas, que no son más que la proyección de las «ideas» de las divisiones sociales de los campos, crear la ilusión de que el pensamiento está encerrado sin remisión en una elección absolutamente arbitraria. «Si tengo que escoger entre dos males», decía Karl Kraus, «no escojo ninguno.» Tanto de un lado como del otro, el esfuerzo de pensamiento (y de pensamiento del pensamiento) alcanza su límite en el hecho que, víctima de una forma de *hybris* aristocrática, únicamente puede concebirse como el propósito solitario de un pensador que sólo espera su salvación intelectual de su lucidez singular. Y no es éste el único rasgo común que esas visiones teóricas en apariencia totalmente opuestas deben a su común pertenencia a los supuestos escolásticos. Así, de igual modo que es difícil no reconocer el fetichismo lingüístico del lector en la teoría de la «acción comunicacional», transfigura-

ción legitimadora de la relación escolástica con el lenguaje, el fetichismo típicamente escolástico del texto autonomizado impulsa a muchos de los que se incluyen en la lista de los «posmodernos» a conferir a todas las realidades culturales, y al propio mundo social, el status de textos autosuficientes y autoengendrados, merecedores de una crítica estrictamente interna: es lo que ocurre, por ejemplo, con una crítica feminista concreta que tiende a convertir el cuerpo femenino, la condición femenina o el status inferior de la mujer en un mero producto de la construcción social ejecutiva, y que, olvidando que no basta con cambiar el lenguaje, o la teoría, para cambiar la realidad, según la ilusión típica del *lector*, otorga sin discusión a la crítica textual una eficacia política. Pero aunque no esté de más recordar que el sexo, la nación, la etnia o la raza son construcciones sociales, es ingenuo y, por lo tanto, peligroso, creer y dejar creer que basta con «deconstruir» estos artefactos sociales, en una celebración meramente ejecutiva de la «resistencia», para *destruirlos*; significa, en efecto, ignorar que, aunque la categorización según el sexo, la raza o la nación es, sin duda, un «invento» racista, sexista, nacionalista, está arraigada en la objetividad de las instituciones, es decir, de las cosas y los cuerpos. Como ya indicaba Max Weber, no hay mayor peligro para un movimiento, obrero o de cualquier otro tipo, que el de «los objetivos enraizados en el desconocimiento de las relaciones reales». Y, en cualquier caso, cabe la duda acerca de la realidad de una resistencia que hace abstracción de la resistencia de la «realidad».

LAS DOS CARAS DE LA RAZÓN CIENTÍFICA

Aunque prohíba superar, ficticiamente, los límites insuperables de la historia, una visión realista de la historia lleva a examinar cómo y en qué condiciones históricas pueden extraerse de la historia verdades irreducibles a la historia. Hay que admitir que la razón no cayó del cielo, como un don misterioso y condenado a permanecer inexplicable, y, por lo tanto, que es histórica de cabo a rabo; pero no estamos obligados en modo alguno a llegar a la conclusión, como suele hacerse, de que es reductible a la historia.

En la historia, y sólo en ella, hay que buscar el principio de la independencia relativa de la razón respecto a la historia de la que es fruto; o, con mayor precisión, en la lógica propiamente histórica, pero absolutamente específica, según la cual se han instituido los universos de excepción donde se lleva a cabo la historia singular de la razón.

Estos universos basados en la *scholé* y la distancia escolástica respecto a la necesidad y la urgencia, en particular económicas, propician unos intercambios sociales en los que las imposiciones sociales adoptan la forma de imposiciones lógicas (y viceversa). Si resultan propicios para el desarrollo de la razón, es porque para hacerse valer en ellos hay que hacer valer unas razones; para triunfar en ellos, hay que hacer triunfar unos argumentos, unas demostraciones o unas refutaciones. Los «móviles patológicos» de los que habla Kant, y de los que los agentes comprometidos en los universos «puros» del pensamiento escolástico no están, en modo alguno, exentos (como ponen de manifiesto, por ejemplo, los plagios o los robos de descubrimientos en el universo científico), sólo pueden resultar eficaces en esos universos si se someten a las reglas del diálogo metódico y la crítica generalizada.

Pero que nadie se llame a engaño: estamos tan lejos en este caso de la visión irénica, invocada por Habermas, de un intercambio intelectual sometido a la «fuerza del mejor argumento» (o de la descripción mertoniana de la «comunidad científica») como de la representación darwiniana o nietzscheana de la ciudad docta que, en nombre del eslogan «*power/knowledge*», en el que con demasiada frecuencia suele condensarse la obra de Foucault, reduce drásticamente todas las relaciones de sentido (y de ciencia) a relaciones de fuerza y luchas de intereses. Cabe perfectamente afirmar la especificidad y la autonomía del discurso científico sin salir de los límites del ámbito científico y sin necesidad de recurrir a las diferentes especies de *deus ex machina* que tradicionalmente suelen invocarse en casos semejantes. Los campos científicos, esos microcosmos que, desde una perspectiva concreta, son mundos sociales como los demás, con concentraciones de poder y capital, monopolios, relaciones de fuerza, intereses egoístas, conflictos, etcétera, también son, *desde una perspectiva distinta*, universos de ex-

cepción, algo milagrosos, donde la necesidad de la razón está implícita en grados diversos en la realidad de las estructuras y las disposiciones. No existen universos transhistóricos de la comunicación, como pretenden Apel o Habermas, pero sí formas socialmente instituidas y garantizadas de comunicación, las cuales, al igual que las que se imponen *de hecho* en el campo científico, confieren su eficacia plena a mecanismos de universalización como los controles mutuos que la lógica de la competencia impone más eficazmente que cualquier exhortación a la «imparcialidad» o la «neutralidad ética».

De este modo, el campo científico, en su dimensión genérica, contradice la visión hagiográfica que rinde culto a la ciencia como excepción a las leyes comunes de una teoría general de los campos o de la economía de las prácticas. La competencia científica presupone y produce una forma específica de interés que sólo parece desinteresada por comparación con los intereses corrientes, que buscan, sobre todo, el poder y el dinero, la cual está dirigida a la conquista del monopolio de la autoridad científica, en la que competencia técnica y poder simbólico se confunden de modo inextricable. Pero, en su dimensión científica, se distingue de los demás campos (en grados diferentes según su nivel de autonomía, que varía de acuerdo con las especialidades, las sociedades y las épocas) por la forma organizada y reglamentada que en él adopta la competencia, por las imposiciones lógicas y experimentales a las que ésta se halla sometida y los fines de conocimiento que persigue. En consecuencia, un poco al estilo de las «imágenes ambiguas» de la teoría de la forma, se presta, debido a su dualidad intrínseca, a dos lecturas simultáneas: la búsqueda de la acumulación de saberes y conocimientos es, inseparablemente, búsqueda del reconocimiento y el deseo de hacerse un nombre; la competencia técnica y el conocimiento científico funcionan de manera simultánea como instrumentos de acumulación de capital simbólico; los conflictos intelectuales también son siempre conflictos de poder, las polémicas de la razón, luchas de rivalidad científica, etcétera.

Quienes se basan en que una proposición es la conclusión de un proceso de desarrollo histórico para poner en tela de juicio su

contenido de verdad o quienes, como Rorty,¹⁷ afirman que las relaciones de fuerza epistémicas se reducen a relaciones de fuerza políticas, que la ciencia no difiere de las demás formas de conocimiento desde el punto de vista epistemológico, sino, sobre todo, por su capacidad de imponer sus definiciones mediante la persuasión retórica, y que, en una palabra, lo que determina la verdad de tal o cual forma de conocimiento es el mero poder que, al estructurar los «juegos de lenguaje», orienta nuestras preferencias hacia unas metáforas concretas, y no hacia otras, olvidan lo esencial: es indudable que cualquier proposición que tenga pretensiones científicas sobre el mundo físico es una construcción que se afirma en contra de otras, y que las diferentes visiones confrontadas de este modo en el seno de los campos científicos deben parte de su fuerza relativa, incluso en los campos más autónomos, a la fuerza social (o la posición) de quienes las defienden y a la eficacia simbólica de sus estrategias retóricas. Lo que no quita que, pese a todo, la lucha siempre se desarrolla bajo el control de las normas constitutivas del campo y sólo con las armas autorizadas en él y que, al pretender aplicarse a las propiedades de las propias cosas, a sus estructuras, sus efectos, etcétera, y al reivindicar, por lo tanto, el estatuto de verdades, las proposiciones implicadas en esa lucha se reconocen de forma tácita o explícita como susceptibles de la prueba de la coherencia y el veredicto de la experiencia. Con lo que la mera observación de un mundo científico, donde la defensa de la razón queda en manos de una labor colectiva de confrontación crítica y colocada bajo el control de los hechos, obliga a adherirse a un realismo crítico y reflexivo, en ruptura a la vez con el absolutismo epistémico y el relativismo irracionalista.

CENSURA DEL CAMPO Y SUBLIMACIÓN CIENTÍFICA

No hay gran cosa que ganar, salvo algunos beneficios simbólicos de dudoso valor, si se pasa de la visión hagiográfica a otra «reduccionista» (llamada a veces «programa fuerte» en sociología de la ciencia) que, al insistir sobre el hecho, indiscutible, de que los universos sociales están contruidos sin cesar por definiciones eje-

cutivas y operaciones de clasificación, reduce los intereses y las estrategias de conocimiento a estrategias e intereses de poder y hace desaparecer así, lisa y llanamente, una de las dos caras, indisociables, de la realidad de los campos escolásticos. Por ello, tras plantear con claridad esa *dualidad intrínseca* del universo de la ciencia y todo lo que participa de él, hay que acentuar la dimensión específica, hay que mostrar cómo la *pulsión* específica engendrada por el campo es llevada a *sublimarse* para que se pueda realizar dentro de los límites y bajo la coerción de la *censura* del campo.

El enfrentamiento anárquico de las inversiones y los intereses individuales sólo se transforma en diálogo racional en la medida (y sólo en la medida) en que el campo es lo suficientemente autónomo (y, por lo tanto, cuenta con barreras de entrada lo suficientemente difíciles de franquear) para excluir la introducción de armas no específicas, políticas o económicas en particular, en las luchas internas, es decir, en la medida en que los participantes se ven obligados a recurrir sólo a instrumentos de discusión o verificación conformes a las exigencias científicas de la materia (como el «principio de caridad») y, por lo tanto, obligados a sublimar su *libido dominandi* en una *libido sciendi* que sólo puede triunfar enfrentando una refutación a una demostración, un hecho científico a otro hecho científico.

Las imposiciones capaces de inducir acciones que contribuyan al progreso de la razón no tienen, las más de las veces, que adoptar la forma de reglas explícitas: están implícitas en los procesos institucionalizados que regulan la entrada en el juego (selección y cooptación), en las condiciones del intercambio (forma y espacio de la discusión, problemática legítima, etcétera), en los mecanismos del campo, que, al funcionar como un mercado, aplica sanciones, positivas o negativas, a las producciones individuales según unas leyes absolutamente específicas, irreductibles a las que rigen los universos económico o político, y, por último, y sobre todo, en las disposiciones de los agentes fruto de este conjunto de efectos, ya que la propensión y la aptitud para llevar a cabo la «ruptura epistemológica» están implícitas, por ejemplo, en la lógica del funcionamiento del campo autónomo, capaz de plantear sus propios problemas en vez de recibirlos, ya planteados, del exterior.

(En el caso de las ciencias sociales, la instauración de las condiciones sociales de ruptura y autonomía resulta particularmente necesaria y particularmente difícil. Debido a que su objeto y, por lo tanto, lo que dicen al respecto es una apuesta política —lo que las pone en situación de competencia con todos aquellos que pretenden hablar con autoridad sobre el mundo social: escritores, periodistas, políticos, religiosos, etcétera—, están particularmente expuestas al peligro de «politización»: siempre es posible introducir o imponer en el campo fuerzas y formas externas, generadoras de heteronomía y capaces de contrarrestar, neutralizar y, a veces, aniquilar los logros de la investigación liberada de los presupuestos.)

Así, a medida que crecen los recursos científicos acumulados colectivamente y, de modo correlativo, se eleva el derecho de entrada en el campo, con lo que se excluye, de derecho o de hecho, a los pretendientes desprovistos de la competencia necesaria para participar con eficacia en la competencia, los agentes y las instituciones comprometidos en la competencia siempre tienden cada vez más a tener sólo como destinatarios o «clientes» potenciales a sus competidores más temibles: las «reivindicaciones de validez» (*validity claims*) se ven obligadas a enfrentarse a reivindicaciones competidoras, tan bien dotadas científicamente como ellas, para obtener el reconocimiento; los autores de descubrimientos sólo tienen posibilidades de ser comprendidos y reconocidos por aquellos de sus colegas que son a la vez más competentes y menos propensos a las complicidades complacientes y, por consiguiente, los más aptos y más inclinados a comprometer los recursos específicos acumulados en el decurso de la historia del campo en una crítica de esos descubrimientos adecuada para hacer que la razón progrese mediante refutaciones, correcciones o añadidos.

La lucha científica es una contienda entre adversarios que poseen armas tanto más poderosas y eficaces cuanto más importante es el capital científico acumulado colectivamente en y por el campo (y, por lo tanto, asimilado por cada uno de los agentes) y están de acuerdo, por lo menos, en aceptar, como una especie de arbitraje final, el veredicto de la experiencia, es decir, de lo «real». Esta «realidad objetiva», a la que todo el mundo se refiere de forma explícita o tácita, no es más, en definitiva, que lo que los investiga-

dores implicados en el campo en un momento determinado del presente coinciden en considerar como tal, y sólo se manifiesta en el campo mediante las *representaciones* que dan de ella quienes invocan su arbitraje. Puede que también se dé el caso en otros campos, como el religioso o el político, en los que, en particular, los adversarios luchan para imponer unos principios de visión y de división del mundo social, unos sistemas de clasificación en clases, regiones, naciones, etnias, etcétera, y no cesan de poner por testigo, en cierto modo, al mundo social, de llamarlo a declarar para pedirle que confirme o invalide sus diagnósticos o sus pronósticos, sus visiones y sus previsiones. Pero la especificidad del campo científico estriba en que los competidores coinciden en unos principios de comprobación de la conformidad con lo «real», en unos métodos comunes de validación de las tesis y las hipótesis, es decir, en el contrato tácito, inseparablemente político y cognitivo, que fundamenta y rige la *labor de objetivación*. Por ende, lo que se enfrenta en el campo son construcciones sociales competidoras, representaciones (con todo lo que la palabra implica de exhibición teatral pensada para hacer ver y hacer valer una manera de ver), pero *representaciones realistas*, que pretenden estar basadas en una realidad dotada de los medios para imponer su veredicto por medio de un arsenal de métodos, instrumentos y técnicas de experimentación acumulados y empleados colectivamente, bajo la coerción de las disciplinas y las censuras del campo y también gracias al poder invisible de la orquestación de los habitus.

Lo que significa que el campo es la sede de un régimen de racionalidad instituido en forma de imposiciones racionales que, objetivadas y manifestadas en una estructura determinada del intercambio social, suscitan la complicidad inmediata de las disposiciones que los investigadores han adquirido, en gran parte, gracias a la experiencia de las disciplinas de la comunidad científica. Estas disposiciones los sitúan en estado de construir el espacio de los posibles específicos implícitos en el campo (la problemática) en forma de un estado de la discusión, de la cuestión, del saber, encarnado a su vez por agentes e instituciones, figuras destacadas, conceptos terminados en -ismo, etcétera. Estas disposiciones les permiten hacer que funcione el sistema simbólico propuesto por

el campo de conformidad con las reglas que lo definen, las cuales se les imponen con toda la fuerza de una imposición *a la vez lógica y social*. La experiencia de la trascendencia de los objetos científicos, matemáticos sobre todo, que invocan las teorías esencialistas es una forma particular de *illusio* que surge de la relación entre agentes dotados del habitus socialmente exigido por el campo y sistemas simbólicos capaces de imponer sus exigencias a quienes los aprehenden y los hacen funcionar y que están dotados de una autonomía estrechamente vinculada a la del campo (así se explica que el sentimiento de necesidad trascendente sea tanto más agudo cuanto mayor es el capital de recursos acumulados y más elevado el derecho de entrada).

(Quienes describen los objetos culturales, y muy particularmente las entidades matemáticas, como esencias trascendentes, preexistentes a su aprehensión —descrita entonces, al estilo de las ciencias naturales, como un descubrimiento—, olvidan que la fuerza coercitiva de los procesos matemáticos —o de los signos con los que se expresan— procede, por lo menos en parte, del hecho de que se aceptan, adquieren y utilizan en y por medio de disposiciones duraderas y colectivas: la necesidad y la evidencia de esos «seres» trascendentes sólo se impone, en efecto, a quienes han adquirido, tras largo aprendizaje, las aptitudes necesarias para «recibirlos» —la historia social de la mística, tal como la describe Jacques Maître, muestra que ese principio también es válido, y por razones parecidas, para la experiencia de los «seres» sobrenaturales de la religión, que también supone unas disposiciones adquiridas, al menos en parte, en un campo que posee una tradición específica—. A la vez intemporales e históricos, trascendentes e inmanentes, los signos matemáticos, como los símbolos religiosos, los cuadros o los poemas, sólo adquieren vida y actividad —pero de acuerdo con su legalidad específica, que se impone como un sistema de exigencias, y, por lo tanto, con una pretensión de existir según un modo de existencia determinado: estético, jurídico, matemático, etcétera— en relación con un espacio de agentes a la vez propensos y aptos para dar vida activa a este espacio simbólico autónomo y hacerlo funcionar según las reglas que lo definen.

De este modo la historicización libera de esa forma de fet-

chismo que es la ilusión platónica de la autonomía del mundo de las ideas —matemáticas, en particular, pero también jurídicas o literarias— y que se expresa, en formas más o menos idénticas, en los diferentes campos. Esta ilusión se inscribe en la experiencia de la *necesidad* que surge del encuentro, siempre un poco milagroso, entre un universo de símbolos, de operadores, de reglas, y un agente que los ha incorporado y al que se imponen imponiéndole los usos que cabe hacer de ellos y, por lo tanto, los productos, a veces inesperados, de su funcionamiento. No hay un más allá de la historia, y, aun a costa de provocar la desesperación de quienes han volcado en las obras artísticas, literarias o, a veces, incluso científicas su nostalgia de absoluto, las ciencias sociales han de seguir buscando en la lógica específica de los campos escolásticos —mundos paradójicos, que son capaces de imponer e inspirar los «intereses» más desinteresados— el principio de la existencia de las obras artísticas, científicas o literarias en lo que tienen de histórico, pero también de transhistórico.)

LA ANAMNESIS DEL ORIGEN

Las ciencias sociales, ciencias sin fundamento, obligadas a aceptarse como históricas de cabo a rabo, echan por tierra cualquier ambición fundadora y obligan a aceptar las cosas como son, es decir, surgidas por entero de la historia. Recordar que todo es histórico —incluidas las disposiciones cognitivas comunes que, producto de las coerciones que las regularidades del mundo han impuesto, durante milenios, a un ser vivo obligado a adaptarse para sobrevivir, hacen que el mundo sea inmediatamente cognoscible— no significa, como se afirma a veces sin reflexionar, profesar un reduccionismo historicista o sociologista. Significa negarse a reemplazar el Dios creador de las «verdades y los valores eternos» por el Sujeto creador y devolver a la historia, y a la sociedad, lo que se ha atribuido a una trascendencia o un sujeto trascendental. Significa, más precisamente, renunciar a la mitología del «creador» increado, del que Sartre ha dado una formulación ejemplar con la noción autodestructiva de «proyecto original»,¹⁸ expresión del de-

seo de ser *causa sui* que va parejo con el horror del pensamiento genético, y admitir que el verdadero «sujeto» de las obras humanas más cabales no es más que el campo en el que, es decir gracias al que y contra el que, alcanzan su realización (o, lo que viene a ser lo mismo, una posición particular en ese campo, asociada a una constelación particular de disposiciones, que pueden formarse parcialmente en otro lugar que no sea dicho campo). Es correcto afirmar que «el arte nace de la imposición», pero de la que ejerce la estructura objetiva de las posibilidades y las imposibilidades implícitas en un campo o que, para ser más preciso, surgen de la relación entre un habitus y un campo.

Así, por un lado, contra el fetichismo platonizante que se cierne sobre cualquier pensamiento escolástico, la ciencia social trata de establecer la genealogía de las estructuras objetivas de los campos escolásticos (y, en particular, del científico) y las estructuras cognitivas que son, a la vez, fruto y condición de su funcionamiento: analiza la lógica específica de los diferentes espacios sociales donde se producen sistemas simbólicos que pretenden la validez universal, así como las estructuras cognitivas correspondientes, y vincula las leyes, consideradas absolutas, de la lógica con las imposiciones inmanentes de un campo (o una «forma de vida») y, en particular, con la actividad socialmente regulada de discusión y justificación de los enunciados. Por otro lado, en contra del reduccionismo relativista, demuestra que, aunque no se distinga de forma absoluta de los demás campos por las motivaciones que lo impulsan a obrar, el campo científico se separa completamente de ellos desde el punto de vista de las imposiciones (por ejemplo, el principio de contradicción, implícito en la necesidad de someterse a la prueba de la controversia) a las que hay que plegarse para que triunfen en él las pasiones o los intereses propios, por ejemplo, las de la censura impuesta por el control cruzado que se ejerce mediante la competencia armada. Una necesidad absolutamente específica que a su vez es fruto de una historia absolutamente específica en la lógica casi teleológica de su desarrollo.

El largo proceso de emergencia histórica en el transcurso del cual se afirma de modo progresivo la necesidad específica de cada

campo no es una especie de partenogénesis continuada de la razón que se fecunda a sí misma, reducible (retrospectivamente) a una larga retahíla de razones que imagina la visión intelectualista (y la historia de las ideas, en particular, la de las científicas o filosóficas). Pero tampoco se reduce a una mera concatenación de casualidades, como sugiere a veces Pascal para combatir mejor la arrogancia de la razón triunfante. Debe su lógica específica, propiamente sociológica, al hecho de que las acciones que se producen en un campo están doblemente determinadas por la necesidad específica de este campo: en cada momento, la estructura del espacio de las posiciones que resulta de toda la historia del campo, cuando es percibida por unos agentes condicionados en sus disposiciones por las exigencias de esa estructura, se les presenta como un espacio de los posibles capaz de orientar sus expectativas y sus proyectos gracias a sus solicitudes e incluso de determinarlas, por lo menos negativamente, por sus imposiciones, lo que propicia acciones adecuadas para contribuir al desarrollo de una estructura más compleja. El artista, el escritor, el científico, todo el mundo, cuando pone manos a la obra, se encuentra como el compositor ante el piano, que ofrece a la invención, mediante la escritura —y en la ejecución—, unas posibilidades en apariencia ilimitadas, pero que le impone también las coerciones y los límites inherentes a su estructura (por ejemplo, la extensión del teclado impone cierta tesitura), estructura determinada, a su vez, por su factura; imposiciones y límites que también están presentes en las disposiciones del artista, a su vez tributarias de las posibilidades del instrumento, aunque sean ellas las que ponen de manifiesto y las hacen existir de forma más o menos completa.

La opacidad de los procesos históricos se debe a que las acciones humanas son el producto no aleatorio y, sin embargo, nunca racionalmente dominado de innumerables encuentros oscuros de por sí entre habitus condicionados por la historia de la que son fruto y universos sociales (en particular, campos) en los que realizan sus potencialidades, pero, bajo la coerción de la estructura de esos universos, reciben de esa doble necesidad su lógica específicamente histórica, a medio camino entre la razón lógica de las «verdades de razón» y la contingencia pura de las «verdades de hecho»,

la cual no se deja deducir, pero puede resultar comprensible e incluso necesaria.

Llegados a este punto, me objetarán, sin duda, que me salgo por arte de birlibirloque de la antinomia entre lo positivo y lo normativo y propongo una *descripción prescriptiva* del campo científico que, en tanto que explicación de la verdad de su funcionamiento, permite un conocimiento de la necesidad objetiva de dicho campo que ofrece la posibilidad de una libertad respecto a dicha necesidad y, por lo tanto, de una ética práctica que se propone incrementar esa libertad. Y, de hecho, no hay aserto constataativo referido a ese campo que no pueda ser objeto de una lectura normativa: es el caso de la observación de que, en ciertas condiciones, la competición propicia el progreso del conocimiento; o de la constatación de que la apuesta del juego científico es, a su vez, una apuesta del juego científico y, por consiguiente, no hay, en el campo, jueces que no sean también partes (lo que se pone especialmente de manifiesto cuando ocurren rupturas revolucionarias: ¿quién será competente para juzgar una teoría o un método que ponen en tela de juicio la definición establecida de la competencia teórica o metodológica?). ¿Acaso esta visión *performativa** no reintroduce una forma de normatividad al plantear que la verdad y la objetividad son el producto obligado de un mecanismo social de lucha no violenta, pero no desinteresada? ¿Acaso, al exponerla, el «sujeto» de esta representación performativa no se sitúa, en cierto modo, fuera del juego, que aprehende como tal, a partir de una posición exterior y superior, y afirma con ello la posibilidad de un punto de vista soberano, totalizador, objetivo, el del espectador neutral e imparcial?

No se abandona con tanta facilidad la lógica performativa del lenguaje, que, como no he dejado de recordar, contribuye siempre a hacer (o a hacer existir) lo que afirma, en particular por medio de la eficacia constructiva inseparablemente cognitiva y política de las clasificaciones. No se puede negar que el análisis introspectivo sociohistórico de la ciencia tiende a producir y a imponer, de for-

* Del inglés *performative*: «Enunciado que constituye simultáneamente el acto al que se refiere.» (N. del T.)

ma absolutamente circular, sus propios criterios de cientificidad. Pero ¿se puede salir —sin recurrir a un *deus ex machina*— de un círculo que existe en la realidad, y no sólo en el análisis? Es, en efecto, la autonomización del campo científico lo que hace posible la instauración de leyes específicas, que, a cambio, contribuyen al progreso de la razón y, con ello, a la autonomización del campo.

Y, para acabarlo de complicar, ¿cómo evitar (suponiendo que ello sea realmente deseable) que la descripción de estados más avanzados, es decir, más autónomos, del campo científico parezca contener una crítica de estados menos avanzados, y muy particularmente del campo de las ciencias sociales, en el que se engendra? Es indudable que el conocimiento de las grandes tendencias de la evolución científica —elevación progresiva de los derechos de entrada, incremento de la homogeneidad entre los competidores, disminución de la distancia entre las estrategias de conservación y las de subversión, sustitución de las grandes revoluciones periódicas por múltiples pequeñas revoluciones permanentes, liberadas de las causas y los efectos políticos externos, etcétera— implica e induce una definición normativa de la ley fundamental de un campo realmente científico, es decir, el consenso sobre los objetos legítimos del disenso y los medios legítimos de zanjarlo. Resulta igual de indudable que propone un verdadero criterio de la diferencia entre los falsos acuerdos de una ortodoxia religiosa, filosófica o política (o de una falsa ciencia), que se basan en una complicidad *a priori* y unas formas socialmente preestablecidas de validación (la *communis doctorum opinio*), y los verdaderos desacuerdos, que pueden calificarse de científicos porque se basan en un acuerdo limitado a la apuesta del desacuerdo y a los medios de zanjarlo, y que pueden, por lo tanto, conducir a un auténtico acuerdo, por lo demás, necesariamente provisional.

No hay más verdad, si existe alguna, que la que afirma que la verdad nace de la lucha. Y ello es así incluso en el campo científico. Pero las luchas que se desarrollan en él tienen su lógica propia, que las libera del juego de espejos que se reflejan hasta el infinito de un perspectivismo radical. La objetivación de estas luchas, y el modelo de la correspondencia entre el espacio de las posiciones y el de las tomas de posición que pone al descubierto su lógica, son

fruto de una labor que cuenta con instrumentos de totalización y análisis (como la estadística) y va dirigida hacia la objetividad, horizonte postrero, pero que se aleja sin cesar, de un conjunto de prácticas colectivas que cabe describir, con Gaston Bachelard, como «un esfuerzo constante de desubjetivación».

INTROSPECCIÓN Y DOBLE HISTORICIZACIÓN

La opción de la introspección no procede de una intención puramente teórica, que constituiría un fin de por sí, sino de dos convicciones, validadas por la experiencia: en primer lugar, el principio de los errores o las ilusiones más graves del pensamiento antropológico (tan corrientes entre los especialistas en ciencias sociales —historiadores, sociólogos, etnólogos— como entre los filósofos), y, en particular, la visión del agente como individuo (o «sujeto») consciente, racional e incondicionado, reside en las condiciones sociales de la producción del discurso antropológico, es decir, en la estructura y el funcionamiento de los campos donde se produce el discurso sobre «el hombre»; en segundo lugar, es posible que un pensamiento de las condiciones sociales del pensamiento ofrezca a éste la posibilidad de una verdadera *libertad* respecto a esas condiciones.

La exploración y la explicitación de todas las adhesiones y las adherencias asociadas a los intereses y los hábitos de pensamiento vinculados a la ocupación de una posición (por conquistar o por defender) en un campo son tareas, en realidad, infinitas. Creer en la posibilidad de adoptar un punto de vista absoluto sobre el punto de vista propio sería caer, una vez más, en una forma de la ilusión escolástica de la omnipotencia del pensamiento. El imperativo de introspección no es una especie de pundonor algo vano, propio del pensador que se pretendiera capaz de ocupar un punto de vista trascendente respecto a los puntos de vista empíricos de los agentes corrientes y sus competidores en el mundo intelectual, y se sintiera separado de forma radical y definitiva, como por una fractura iniciática, de su propio punto de vista empírico de agente empírico, implicado en los juegos y las apuestas de su universo.

Asimismo, son sus hábitos y sus ambiciones de pensamiento lo que impulsa a algunos filósofos a denunciar en el anhelo de introspección la ambición de alguien que pretende acceder al lugar inexpugnable de un saber absoluto y asegurarse la posición inatacable de una razón autoritaria, detentadora exclusiva de la verdad. En realidad, la introspección incumbe al conjunto de quienes están implicados en el campo científico; y se realiza, por medio del juego de la competencia que los une y los enfrenta, cuando se cumplen las condiciones para que esta competencia se someta a los imperativos de la polémica racional y cada uno de los participantes está interesado en subordinar sus intereses «egoístas» a las reglas de la confrontación dialogística.

No hay conquista individual de la introspección (por ejemplo, el descubrimiento de la ilusión escolástica) que no esté condenada por la lógica de la competencia a convertirse en un arma en la lucha científica y a imponerse así a todos los que estén implicados en ella. Nadie puede forjar unas armas que puedan ser utilizadas contra sus adversarios sin exponerse a que sean esgrimidas inmediatamente contra él, por ellos o por otros, y así hasta el infinito. De esta lógica, propiamente social, y no de cualquier deontología ilusoria y farisaica, cabe esperar un progreso hacia una mayor introspección, impuesto por los efectos de la objetivación mutua y no por un mero retorno, más o menos narcisista, de las subjetividades sobre sí mismas. De este modo la explicación científica de la lógica del funcionamiento del campo científico puede contribuir, al volverla más consciente y sistemática, al establecimiento de la vigilancia mutua que se ejerce dentro del campo y a reforzar así su eficacia, lo que no excluye la posibilidad de utilidades cénicas del conocimiento así ofrecido.

Practicar la introspección significa poner en tela de juicio el privilegio de un «sujeto» conocedor arbitrariamente excluido de la labor de objetivación. Significa tratar de dar cuenta del «sujeto» empírico de la práctica científica en los propios términos de la objetividad elaborada por el «sujeto» científico —en particular, al situarlo en un punto determinado del espacio-tiempo social— y de dotarse con ello de una conciencia más aguda y de un dominio más amplio de las imposiciones que pueden ejercerse sobre el «su-

jeto» científico por medio de los vínculos que lo unen con el «sujeto» empírico y sus intereses, sus pulsiones, sus presupuestos, y que tiene que romper para constituirse. ¿Cómo no reconocer, en efecto, que las «elecciones» del «sujeto» «libre» y «desinteresado» que exalta la tradición nunca son totalmente independientes de la mecánica del campo y, por lo tanto, de la historia de la que es resultado y que permanece grabada en sus estructuras objetivas y, por medio de ellas, en sus estructuras cognitivas, sus principios de visión y división, sus conceptos, sus teorías y los métodos que utiliza, nunca totalmente independientes de la posición que ocupa en ese campo y los intereses que se solidarizan con ella?

Ya no cabe limitarse a buscar en el «sujeto», como enseña la filosofía clásica (kantiana) del conocimiento (o, aún hoy, la etnometodología o el idealismo «constructivista» en todas sus formas), las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento objetivo. Hay que buscar en el objeto elaborado por la ciencia (el espacio social o el campo) las condiciones sociales de posibilidad del «sujeto» y su actividad de elaboración del objeto (y por ende, de la *scholé* y toda la herencia de problemas, conceptos, métodos, etcétera) y revelar de este modo los límites sociales de sus actos de objetivación. Con lo cual se puede renunciar al absolutismo del objetivismo clásico sin condenarse al relativismo: en efecto, a cualquier progreso en el conocimiento de las condiciones sociales de producción de los «sujetos» científicos corresponde un progreso en el conocimiento del objeto científico, y viceversa. Ello nunca resulta más manifiesto que cuando la investigación se propone como objeto el propio campo científico (por ejemplo, aquella cuyos resultados he proporcionado en *Homo academicus*), es decir, el verdadero sujeto del conocimiento científico: a nadie se le escapa que las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y su objeto son una misma cosa.

Así pues, aunque las ciencias históricas echen por tierra la ilusión de la trascendencia de una razón transhistórica y transpersonal, sea en la forma clásica que le daba Kant o en la forma renovada que le da Habermas cuando incluye en el lenguaje las formas universales de la razón, permiten prolongar y radicalizar la intención crítica del racionalismo kantiano y dotar de toda su eficacia

al esfuerzo por separar la razón de la historia y contribuir a establecer sociológicamente el ejercicio libre y generalizado de una crítica epistemológica de todos por todos, que emana del propio campo, es decir, de la cooperación conceptual, pero reglamentada, que la competencia impone en él.

No hay nada desesperante, más bien todo lo contrario, en el hecho de tener que esperar las verdades y los valores llamados eternos no de una forma de revelación más o menos hábilmente secularizada, sino de una especie muy particular de lucha en la que cada cual puede y debe, para triunfar, implicar las mejores armas producidas por y para el estado anterior de la lucha y que, al proponerse como apuesta decir la verdad acerca del mundo —y acerca del propio mundo donde se desarrolla—, acepta como arbitraje la sanción misma de lo real, al que los partidarios de posiciones diferentes pueden y deben referirse. Al tomar nota de este hecho y tratar de poner de manifiesto las condiciones históricas y sociales de posibilidad, individuales y colectivas, de la producción y la recepción de las obras culturales, con los límites que les son correlativos, las ciencias históricas no pretenden, en modo alguno, desacreditar a esas producciones reduciéndolas a la contingencia o al absurdo; pretenden, por el contrario, incrementar y fortalecer los medios de sacarlas de esa situación haciendo descubrir los efectos científicamente indeseables de las imposiciones económicas y sociales que pesan sobre los campos de producción cultural. Al volver contra sí mismas, y, en particular, contra los universos sociales en los que los producen, los instrumentos de conocimiento que producen, las ciencias históricas se dotan de los medios para librarse, al menos en parte, de los efectos de los determinismos económicos y sociales que sacan a la luz, así como para conjurar la amenaza de relativización historicista que hacen pesar en primer lugar sobre sí mismas.

Lejos de ser, como a veces se finge creer, una denuncia polémica con el fin de desvalorizar la razón, el análisis de las condiciones en las que se lleva a cabo la labor del pensamiento es un *instrumento privilegiado de la polémica de la razón*. Al tratar de intensificar la conciencia de los límites que el pensamiento debe a sus condiciones sociales de producción y desarraigar la ilusión de

la ausencia de límites o de la existencia de una libertad respecto a todas las determinaciones que deja al pensamiento sin defensa contra esas determinaciones, se está esforzando en ofrecer la posibilidad de una libertad real respecto a las determinaciones que pone de manifiesto. En efecto, hacer progresar el conocimiento realista de la comunidad científica, con sus relaciones de fuerza, sus efectos de dominación, sus tiranías y sus clientelas, es hacer progresar al mismo tiempo los medios teóricos y prácticos para dominar los efectos de las imposiciones, tanto externas (por ejemplo, las que se producen hoy en día por mediación del periodismo) como internas, que asumen el relevo de su eficacia (como las de la competencia por la notoriedad, pero también por los presupuestos, los contratos, públicos o privados, etcétera), y que también pueden, paradójicamente, debilitar la capacidad de resistencia a la heteronomía.

Así, paradójicamente, precisamente hoy, cuando parece que proporcionan sus mejores armas a una denuncia irracionalista de la ciencia que se disfraza de denuncia del cientificismo y el positivismo, unas ciencias sociales que asumieran abiertamente la historicidad radical de la razón y estuvieran templadas por la prueba de la historicización permanente podrían convertirse en el sostén más seguro de un racionalismo historicista o un historicismo racionalista. Una vez repudiada la búsqueda ilusoria de un fundamento ontológico cuya nostalgia todavía se manifiesta en su nihilismo antirracionalista, la labor colectiva de introspección crítica tendría que permitir a la razón científica controlarse cada vez mejor a sí misma, en y mediante la cooperación conflictiva y la crítica mutua, e irse aproximando así, poco a poco, a la independencia total respecto a unas imposiciones y unas contingencias, a una especie de *focus imaginarius*, como decía Kant, al que aspira y con el que se mide la convicción racionalista.

LA UNIVERSALIDAD DE LAS ESTRATEGIAS DE UNIVERSALIZACIÓN

La lógica está, sin duda, inmersa en una relación social de discusión reglada, posible gracias a la referencia a unos referentes co-

munes, o, mejor aún, mediante un intercambio racional basado en la adopción por todos los participantes de un mismo punto de vista, constitutivo de la pertenencia al universo, y, por lo tanto, asimismo de las divergencias y las convergencias que se expresan en él. Lo que no significa, sin embargo, que la *ideal speech situation*, en la que todos los participantes tienen unas mismas posibilidades de defender su posición, iniciar o proseguir la discusión, exponer libremente sus sentimientos y sus juicios, pedir explicaciones y justificaciones, se instaure siempre y en todas partes únicamente mediante su propia fuerza. Y el propio Grice, que formuló el «principio de cooperación» («Que tu contribución a la conversación sea, en el momento de intervenir, acorde con el objetivo o la dirección aceptados del intercambio verbal en el que estás implicado»), observa que éste casi nunca es respetado (cabría decir lo mismo del principio propuesto por Habermas, según el cual, el consenso se ha de alcanzar únicamente mediante la fuerza de los argumentos). Lo que significa que la máxima de Grice, lejos de ser una ley sociológica que da cuenta del comportamiento efectivo de unos interlocutores reales realmente implicados en una conversación, es, de hecho, una especie de presupuesto implícito de toda conversación, variante específica del principio de reciprocidad, que, pese a estar sometido a una transgresión constante, puede ser invocado en todo momento, contra el hecho mismo de la transgresión, a título de recuerdo del orden ideal tácitamente admitido, o de referencia implícita a lo que ha de ser una conversación para ser un verdadero diálogo.

Pero, al aparentar decir lo que una cosa es en realidad, lo que es en verdad, siempre se expone uno a decir lo que ha de ser para ser realmente lo que es; y, al mismo tiempo, a deslizarse de lo positivo a lo normativo, del ser al deber ser. Hay que tomar nota de la universalidad del reconocimiento oficialmente otorgado a los imperativos de universalidad, especie de «pundonor espiritualista» de la humanidad: imperativos de universalidad cognitiva que imponen la negación de lo subjetivo, lo personal, en beneficio de lo transpersonal y lo objetivo; imperativos de universalidad ética que requieren la negación del egoísmo y el interés particular en beneficio del desinterés y la generosidad. Pero también hay que tomar

nota de la universalidad de la transgresión efectiva de esas normas. Y hay que sustituir el análisis de esencia por el histórico, único capaz de describir ese mismo proceso cuyo resultado registra, sin saberlo, el análisis de esencia, es decir, el movimiento según el cual el deber ser progresa a través del desarrollo de universos capaces de imponer prácticamente las normas de universalidad ética y cognitiva y conseguir de modo real los comportamientos sublimados conformes al ideal lógico y moral.

Si lo universal avanza, es porque existen microcosmos sociales que, pese a su ambigüedad intrínseca, ligada a su encastillamiento en el privilegio y el egoísmo satisfecho de una separación gracias a su status, son la sede de luchas cuya apuesta es lo universal y en las que agentes que poseen, en grados diferentes según su posición y su trayectoria, *un interés particular en lo universal*, en la razón, la verdad, la virtud, intervienen utilizando como armas tan sólo las conquistas más universales de las luchas anteriores. Así sucede en el campo jurídico, sede de luchas cuyas apuestas no son, ni mucho menos, siempre conformes al derecho, pero que, precisamente cuando pretenden transformar las reglas del derecho (como, en la actualidad, en el ámbito del derecho mercantil), han de hacerlo *según esas reglas*.¹⁹

Así, los juristas, que, mediante una labor colectiva de siglos, han inventado el Estado, sólo han podido crear, verdaderamente *ex nihilo*, un conjunto de conceptos, procesos, procedimientos y formas de organización aptas para servir al interés general, al público, a la cosa pública, en la medida en que, al hacerlo, se hacían a sí mismos, en tanto que ostentadores o depositarios de los poderes asociados al ejercicio de la función pública, y se aseguraban así una forma de apropiación privada del servicio público que no se basaba en la cuna, sino en la instrucción y el mérito. En otras palabras, la ascensión luminosa de la razón y la epopeya liberadora que culminó con la Revolución Francesa, encabezaba por la visión jacobina, tiene un reverso oscuro, el auge progresivo de los detentadores de capital cultural, y en particular de las gentes de toga, quienes, desde los canonistas medievales hasta los tecnócratas contemporáneos, pasando por los abogados y los catedráticos del siglo XIX, han conseguido, gracias a la Revolución, en particular,

mero episodio de una lucha prolongada e incesante, ocupar el lugar de la antigua nobleza y convertirse en nobleza de Estado.

La ambigüedad de la usurpación civilizadora, monopolización universalizadora, se reproduce en cada uno de los usos del derecho que implica que se privilegie, al menos en apariencia, la deducción (a partir de principios o precedentes) en detrimento de la inducción, y la afirmación «pura» de los principios de la ética universal en detrimento de la transacción realista (sociológica, cabría decir) con las realidades. Y la prudencia extrema de los juristas —sobre todo, en las más altas instancias— procede de que no pueden olvidar que cada acto jurídico contribuye a sentar jurisprudencia al crear un precedente y que nunca cesan, en cierto modo, de vincularse con sus decisiones y, en particular, con la parte de racionalidad universal con la que las han de adornar, con las «racionalizaciones» de apariencia deductiva que esgrimen *a posteriori* para justificarlas, pero que podrán convertirse en el principio de decisiones absolutamente opuestas a las que han justificado.

La unificación y la universalización relativas que van asociadas al desarrollo del Estado son inseparables de la monopolización por unos pocos de los recursos universales que éste produce y proporciona (Weber, como Elias tras él, han ignorado el proceso de constitución de un capital estatal y el proceso de monopolización de este capital por la nobleza de Estado que ha contribuido a producirlo, o, mejor dicho, que se ha producido como tal produciéndolo). Pero este *monopolio de lo universal* sólo puede obtenerse a costa de una sumisión (por lo menos aparente) de quienes lo ostentan a las razones de la universalidad, es decir a una representación universalista de la dominación. Aquellos que, como Marx, invierten la imagen oficial que la burocracia de Estado pretende dar de sí misma y describen a los burócratas como usurpadores de lo universal, que actúan en tanto que propietarios privados de los recursos públicos, no andan equivocados. Pero ignoran los efectos absolutamente reales de la referencia obligada a los valores de neutralidad y entrega desinteresada al bien público que se impone con una fuerza creciente a los funcionarios del Estado a medida que progresa la historia de la dilatada labor de elaboración simbólica, al término de la cual se inventa e impone la representación oficial

del Estado como encarnación de la universalidad y el servicio del interés general.

Así, el escándalo político, igual que la revelación, por la prensa, de una transgresión ética llevada a cabo por una personalidad eminente, recuerda la regla de la entrega al interés general, es decir, del desinterés, que se impone a todos los personajes designados para ser la encarnación oficial del grupo. Como si el privilegio de encarnar la cosa pública implicara la renuncia a todo lo que protege el secreto de la vida privada, la divulgación de informaciones privadas sobre los hombres llamados «públicos» es tolerada (mientras que, cuando se trata de personas privadas, es condenada, en grados diversos según las tradiciones jurídicas). En particular, cuando ha quedado demostrado que, dedicados y teóricamente entregados a lo público, han transgredido la frontera entre lo privado y lo público al poner medios públicos al servicio de fines privados, dado que el secreto sobre lo privado ha servido, de hecho, para ocultar un uso privado de lo público.

Hay universos, como el campo político y, sobre todo, el burocrático, que exigen con mayor insistencia la sumisión, por lo menos externa, a lo universal, aunque no sea posible ignorar el desfase entre la norma oficial que impone la obligación de desinterés y la realidad de la práctica, con las infracciones a esta obligación que son los casos de «utilización privada del servicio público», de desvío de bienes o servicios públicos, de corrupción o tráfico de influencias, de favoritismos de tolerancias administrativas, de derogaciones, de recomendaciones, todo ello encaminado a sacar provecho de la no aplicación del derecho o la transgresión de sus normas. Debido a su lógica paradójica, estos universos (como los campos de producción cultural) propician la aparición de disposiciones desinteresadas mediante las recompensas que otorgan al *interés en el desinterés*.

Lo universal es objeto de un reconocimiento universal y el reconocimiento universal otorgado al sacrificio de los intereses egoístas (muy en especial económicos) favorece universalmente, mediante los beneficios simbólicos indiscutibles que proporciona, las estrategias de universalización. No hay nada que los grupos reconozcan y recompensen de modo más incondicional y exijan de

manera más imperativa que la manifestación incondicional del respeto respecto al grupo en tanto que grupo (que se afirma, sobre todo en los rituales, en apariencia perfectamente anodinos, de la «religión civil»), y por ello confieren un reconocimiento social al reconocimiento, aunque sea simulado e hipócrita, de la regla que implican las estrategias de universalización. Los beneficios de universalidad representan una de las mayores apuestas de las luchas simbólicas, en las que la referencia a lo universal constituye el arma por excelencia: ponerse en regla, «regularizar» (una situación de hecho), significa tratar de ponerse al grupo de su parte al afirmar el propio reconocimiento de la regla del grupo y, por lo tanto, de éste; y la sumisión al orden del grupo es asimismo el origen de las estrategias, sinceras o hipócritas, tendentes a universalizar prácticas que pueden tener principios muy poco universales mediante la formulación de fórmulas universales (son las «racionalizaciones»), el disimulo y la represión de los intereses y los beneficios privados, la invocación de principios, de razones o de motivos supuestos, más o menos ficticios, pero que impliquen la renuncia a la afirmación arbitraria de la arbitrariedad, maneras de actuar que los grupos, en su realismo, saben reconocer en su justo valor y recompensar en tanto que «piadosas hipocresías» y «honores que el vicio rinde a la virtud».

Y se tiene la tentación de decir, contra el moralismo ejemplarizante de la intención pura, que está bien que así sea. Ya nadie puede creer que la historia tiene la razón por principio; y si la razón progresa, por poco que sea, y también lo universal, tal vez se deba a que hay beneficios de racionalidad y universalidad y las acciones que hacen progresar la razón y lo universal favorecen al mismo tiempo los intereses de quienes las realizan.

En cuanto se acepta reconocer, dejando de negar la evidencia histórica, que la razón no está arraigada en una naturaleza antihistórica y, en tanto que invento humano, sólo puede afirmarse en relación con unos juegos sociales aptos para propiciar su aparición y su ejercicio, es posible utilizar las condiciones históricas de su desarrollo para tratar de fortalecer todo lo que por naturaleza favorece, en cada campo, el reino exclusivo de su lógica específica, es decir, la independencia respecto a cualquier clase de poder o

autoridad extrínsecos: tradición, religión, Estado, fuerzas del mercado. Así, desde esta perspectiva, cabría tratar la descripción realista del campo científico como una especie de utopía razonable de lo que podría ser un campo político conforme a la razón democrática. O, más exactamente, como un modelo que, por la confrontación con la realidad observada, permitiría deducir los principios de una acción encaminada a promover en el seno del campo político el equivalente de lo que se observa en el científico en sus formas más autónomas, es decir, una competición regulada, que no se controla a sí misma mediante la intervención de una deontología, especie de coartada de la buena conciencia, invocada ritualmente en los coloquios y las «llamadas a la reflexión», sino por medio de la mera lógica inmanente, a través de los mecanismos sociales capaces de obligar a los agentes a comportarse de modo «racional» y a sublimar sus pulsiones.

Si se pretende ir más allá de la predicación, hay que llevar a la práctica, en efecto, recurriendo a los medios corrientes de la acción política —creación de asociaciones y movimientos, manifestaciones y manifiestos, etcétera— la *Realpolitik* de la razón a fin de instaurar o fortalecer, en el seno del campo político, los mecanismos capaces de imponer las sanciones, a ser posible automáticas, adecuadas para desalentar las infracciones a la norma democrática (como la corrupción de los mandatarios) y estimular o imponer los comportamientos conformes con ella, lo cual favorece también la instauración de estructuras sociales de comunicación no distorsionadas entre quienes detentan el poder y los ciudadanos, en particular mediante una lucha constante contra el control de los instrumentos de producción y difusión de la información a gran escala.

No ignoro lo decepcionante que puede resultar la «filosofía moral» que sustenta esta *Realpolitik*, y me temo que a todos los que proclaman sin cesar su fe en el diálogo democrático, la ética de la comunicación y el universalismo racional les falte tiempo para denunciar el realismo cínico de una descripción de los funcionamientos reales sobre la cual, pese a que no implica ni la más remota forma de resignación, pesa la sospecha de ratificar lo que denuncia. En realidad, so pena de caer, en el mejor de los casos,

en un utopismo irresponsable, que con frecuencia carece de otro fin y efecto que el de proporcionar la euforia pasajera de las hermosas esperanzas humanistas, casi siempre tan breve como la adolescencia, y que tiene efectos tan funestos en la vida de la investigación como en la vida política, hay que volver, creo, a una visión «realista» de los universos donde se engendra lo universal. Limitarnos, como podríamos estar tentados de hacer, a conferir a lo universal el status de «idea reguladora», apta para sugerir principios de acción, significaría olvidar que hay universos donde se convierte en principio «constitutivo», inmanente, de regulación, como el campo científico y, en menor medida, el burocrático y el jurídico. Y que, más generalmente, en cuanto se expresan y se proclaman oficialmente unos principios que aspiran a la validez universal (los de la democracia, por ejemplo), ya no hay situación social donde no puedan emplearse, por lo menos como armas simbólicas en las luchas de interés o como instrumentos de crítica por quienes están interesados en la verdad o la virtud (como, actualmente, quienes, en particular en el seno de la pequeña nobleza de Estado, tienen intereses en los logros universales asociados al Estado o al derecho).

Todo lo que acabamos de exponer se aplica de manera prioritaria al Estado, que, como todos los logros históricos vinculados a la historia más o menos autónoma de los campos escolásticos, se caracteriza por una profunda ambigüedad: puede ser descrito y tratado a un mismo tiempo como transmisor, relativamente autónomo, sin duda, de unos poderes económicos y políticos poco preocupados por los intereses universales, y como una instancia neutral que, por el hecho de conservar, en su propia estructura, las huellas de las luchas anteriores cuyos logros registra y garantiza, es capaz de ejercer una especie de arbitraje, siempre un poco sesgado, sin duda, pero menos desfavorable, en definitiva, para los intereses de los dominados, y para lo que cabe llamar la justicia, que lo que exaltan, enarbolando la falsa bandera de la libertad y el liberalismo, los partidarios de dejar que las cosas sigan su curso, es decir, del ejercicio brutal y tiránico de la fuerza económica.

4. El conocimiento por cuerpos

Se plantea la cuestión del sujeto debido a la propia existencia de las ciencias que toman como objeto lo que suele llamarse el «sujeto», ese objeto para el que hay objetos, ciencias que implican, precisamente por ello, unos presupuestos filosóficos opuestos por completo a los que propugnan las «filosofías del sujeto». Siempre habrá, incluso entre los especialistas en las ciencias sociales, quien niegue el derecho de objetivar otro sujeto, de producir su verdad objetiva. Y sería ingenuo creer que quepa tranquilizar a los partidarios de los derechos sagrados de la subjetividad dando garantías de científicidad y haciendo observar que los asertos de las ciencias sociales, que se basan en una labor específica, provista de métodos e instrumentos especialmente elaborados, y sometida al control colectivo, no tienen nada en común con los veredictos perentorios de la existencia cotidiana, basados en una intuición parcial e interesada, habladurías, insultos, calumnias, rumores, halagos, que son moneda corriente hasta en la vida intelectual. Muy al contrario. Es la propia intención científica lo que se rechaza como una intromisión insoportable, una usurpación tiránica del derecho imprescriptible a decir la verdad que todo «creador» reivindica por definición para sí —sobre todo, cuando el objeto no es otro que él, en su singularidad de ser irremplazable, o sus semejantes (como muestran los gritos surgidos de la solidaridad herida que provoca cualquier intento de someter a escritores, artistas o filósofos a la investigación científica en su forma corriente). En determinadas regiones del mundo intelectual, puede incluso suceder que quie-

nes se muestran más preocupados por la dimensión espiritual de la «persona», tal vez porque confunden los procesos metódicos de la objetivación con las estrategias retóricas de la polémica, el panfleto o, peor aún, la difamación o la calumnia, no dudan en considerar los enunciados del sociólogo como «denuncias» que se creen en el derecho y el deber de denunciar, o como juicios que ponen de manifiesto una pretensión propiamente diabólica de usurpar un poder divino y convertir el juicio de la ciencia en el juicio final.

De hecho, aunque algunos a veces lo olviden y se dejen llevar por las facilidades del proceso retrospectivo, los historiadores o los sociólogos sólo pretenden establecer unos principios de explicación y comprensión universales, válidos para cualquier «sujeto», incluso, evidentemente, para quien los enuncia, quien no puede ignorar que podrá ser sometido a la crítica en nombre de esos principios: expresiones de la lógica de un campo sometido a la dialéctica impersonal de la demostración y la refutación, sus exposiciones siempre estarán sujetas a la crítica de los competidores y la prueba de lo real, y, cuando se aplican a los propios mundos científicos, todo el movimiento del pensamiento científico se realiza gracias a ellas, en este retorno sobre sí mismo y por medio de él.

Dicho lo cual, soy perfectamente consciente de que el propio propósito de definir objetivamente, mediante categoremata por fuerza categóricos, y, peor aún, de explicar, y explicar genéticamente, aunque sea con todas las prudencias metodológicas y lógicas del razonamiento y el lenguaje probabilistas (por desgracia, con frecuencia muy mal comprendido), está condenado a parecer especialmente escandaloso cuando se aplica a los mundos escolásticos, es decir, a unas personas que se sienten fundadas por su status más para «fundar» que para ser fundadas, más para objetivar que para ser sometidas a la objetivación, y que no ven razón alguna para delegar lo que perciben como un poder discrecional de vida y muerte simbólicas (que, por lo demás, les parece normal ejercer, de modo cotidiano, sin las cautelas que proporciona la disciplina científica). Se comprende que los filósofos siempre hayan estado en los puestos de vanguardia en el combate contra la ambi-

ción científica de explicar, cuando se trata del «hombre», y hayan limitado las «ciencias del hombre», según la vieja distinción de Dilthey, a la «comprensión», más comprensiva, en apariencia, con su libertad y su singularidad, o la «hermenéutica», que, por las tradiciones vinculadas a sus orígenes religiosos, se adapta mejor al estudio de los textos sagrados de la producción escolástica.¹

Para salir de este debate interminable, basta con adoptar como punto de partida una constatación paradójica, condensada en una hermosa fórmula pascaliana, que lleva más allá de la alternativa entre objetivismo y subjetivismo: «[...] por el espacio, el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo.»² El mundo me comprende, me incluye como una cosa entre las cosas, pero, cosa para la que hay cosas, un mundo, comprendo este mundo; y ello, hay que añadir, *porque* me abarca y me comprende: en efecto, mediante esta inclusión material —a menudo inadvertida o rechazada— y lo que trae como corolario, es decir, la incorporación de las estructuras sociales en forma de estructuras de disposición, de posibilidades objetivas en forma de expectativas y anticipaciones, adquiero un conocimiento y un dominio prácticos del espacio circundante (sé confusamente lo que depende y lo que no depende de mí, lo que «es» o «no es para mí», o «no es para personas como yo», lo que es «razonable» para mí hacer, esperar, pedir). Pero sólo puedo comprender esta comprensión práctica si comprendo lo que la define propiamente, por oposición a la comprensión consciente, científica, y las condiciones (ligadas a unas posiciones en el espacio social) de estas dos formas de comprensión.

El lector habrá comprendido que he ampliado tácitamente la noción de espacio para hacer caber en ella, además del físico, en el que piensa Pascal, lo que yo llamo el espacio social, sede de la coexistencia de posiciones sociales, de puntos mutuamente exclusivos que, para sus ocupantes, originan puntos de vista. El «yo» que comprende en la práctica el espacio físico y el espacio social (sujeto del verbo comprender, no es necesariamente un «sujeto» en el sentido de las filosofías de la conciencia, sino más bien un habitus, un sistema de disposiciones) está comprendido, en un sentido completamente distinto, es decir, englobado, inscrito, implicado,

en este espacio: ocupa en él una posición, de la que sabemos (mediante el análisis estadístico de las correlaciones empíricas) que habitualmente está asociada a ciertas tomas de posición (opiniones, representaciones, juicios, etcétera) acerca del mundo físico y el social.

De esta relación paradójica de doble inclusión pueden deducirse todas las paradojas que Pascal reunía bajo el epígrafe de la miseria y la grandeza, y sobre las cuales deberían meditar quienes siguen presos de la alternativa escolar entre determinismo y libertad: determinado (miseria), el hombre puede conocer sus determinaciones (grandeza) y esforzarse por superarlas. Paradojas que se originan en el privilegio de la introspección: «[...] el hombre sabe que es miserable. Es, pues, miserable, porque lo es; pero es grande, porque lo sabe.»³ Y aún dice más: «[...] la debilidad del hombre es más evidente en quienes no saben que son débiles que en quienes lo saben.»⁴ En efecto, no cabe, sin duda, esperar grandeza, por lo menos cuando se trata del pensamiento, si no es del conocimiento de la «miseria». Y, tal vez, según la misma dialéctica, típicamente pascaliana, de la inversión del pro y el contra, la sociología, forma de pensamiento denostada por los «pensadores» porque abre el acceso al conocimiento de las determinaciones sociales que pesan sobre ellos y, por lo tanto, sobre su pensamiento, esté capacitada para ofrecerles, mejor que las rupturas de apariencias radical que, a menudo, dejan las cosas como estaban, la posibilidad de escapar de una de las formas más comunes de la miseria y la debilidad a las que la ignorancia o el altivo rechazo del saber condenan tan a menudo al pensamiento.

«ANALYSIS SITUS»

En tanto que cuerpo y que individuo biológico, estoy, con el mismo título que las cosas, situado en un lugar y ocupo un sitio en los espacios físico y social. No estoy *átopos*, sin lugar, como decía Platón de Sócrates, o «sin ataduras ni raíces» como dice, un poco a la ligera, quien es considerado a veces uno de los fundadores de la sociología de los intelectuales, Karl Mannheim. Tampoco

estoy dotado, como en los cuentos, de la ubicuidad física y social (con la que soñaba Flaubert) que me permitiría hallarme en varios lugares y varias épocas a la vez, ocupar simultáneamente varias posiciones, físicas y sociales. (El lugar, *tópos*, puede definirse absolutamente como el espacio donde una cosa o un agente «tiene lugar», existe, en una palabra, como localización o, relacionamente, topológicamente, como una posición, un rango dentro de un orden.)

La idea de individuo separado se basa, de forma absolutamente paradójica, en la aprehensión ingenua de lo que, como dice Heidegger en una lección de 1934, «es percibido de nosotros desde fuera», y «se puede coger y es sólido», es decir, el cuerpo: «Nada nos resulta más familiar que la impresión de que el hombre es un ser vivo individual entre otros y que la piel es su límite, que su espacio mental es la sede de las experiencias, que tiene experiencias del mismo modo que tiene estómago y que está sometido a influencias diversas a las que, por su parte, responde.» Este materialismo espontáneo, el más ingenuo, el que, como en Platón, sólo quiere conocer lo que puede ser tocado «con ambas manos» (*das Handgreifliche*, como dice Heidegger), podría explicar la tendencia al fisicalismo que, al tratar el cuerpo como una cosa que se puede medir, pesar, contar, pretende transformar la ciencia del «hombre», como cierta demografía, en ciencia de la naturaleza. Pero también podría explicar, más paradójicamente, a la vez la creencia «personalista» en la unicidad de la persona, fundamento de la oposición, científicamente devastadora, entre individuo y sociedad, y la propensión al «mentalismo», que es incorporado a la teoría husserliana de la intencionalidad como noesis, acto de conciencia, que contiene noemas, contenidos de conciencia.

(Que el personalismo sea el principal obstáculo a la construcción de una visión científica del ser humano y uno de los focos de la resistencia, pretérita y presente, a la imposición de una visión de esta índole, se debe, sin duda, a que es un compendio de todos los prejuicios teóricos —mentalismo, espiritualismo, individualismo, etcétera— de la filosofía espontánea más común, por lo menos, en las sociedades de tradición cristiana, y, en especial, en las regiones más favorecidas de estas sociedades. Y también a que

cuenta con la complicidad inmediata de todos los que, empeñados en pensarse como «creadores» únicos de singularidad, están siempre dispuestos a entonar nuevas variaciones sobre la antigua melopea conservadora de lo cerrado y lo abierto, el conformismo y el anticonformismo, o a reinventar, sin saberlo, la oposición, elaborada por Bergson contra Durkheim, entre las «órdenes impuestas por unas exigencias sociales impersonales» y los «llamamientos hechos a la conciencia de cada uno por determinadas personas», santos, genios, héroes.⁵ Dirigidos desde un principio, a menudo a costa de mutilaciones indiscutiblemente científicas, contra la visión religiosa del mundo, las ciencias sociales han llegado a constituirse en baluarte central del campo de las Luces —en particular, con la sociología de la religión, núcleo central del propósito durkheimiano y de las reticencias que ha suscitado— en la lucha político-religiosa a propósito de la visión del «hombre» y su destino. Y la mayor parte de las polémicas en las que periódicamente se enzarzan no hacen más que extender a la vida intelectual la lógica de las luchas políticas. Por este motivo surgen en ellas todos los temas de las viejas luchas en las que se enzarzaron, en el siglo pasado, los escritores, los Barrès, Péguy o Maurras, pero también Bergson, o los jóvenes reaccionarios airados, como Agathon, seudónimo de Henri Massis y Alfred de Tarde, contra el «cientificismo» de Taine y Renan y la «Nueva Sorbona» de Durkheim y Seignobos.⁶ Bastaría con cambiar los apellidos para que esa incombustible cantinela sobre el determinismo y la libertad, sobre la irreductibilidad del genio creador a cualquier explicación de tipo sociológico, o aquel grito del alma de Claudel —«¡Por fin salía del mundo repugnante de un Taine o un Renan, de esos horribles mecanismos gobernados por leyes inflexibles que, para colmo, se pueden conocer y aprender!»—, pudieran ser atribuidos a uno u otro de quienes, hoy en día, se erigen en defensores de los derechos del hombre o en profetas inspirados del «retorno al sujeto».)

La visión «mentalista», que es inseparable de la creencia en el dualismo del alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, se fundamenta en un punto de vista casi anatómico y, por lo tanto, típicamente escolástico, sobre el cuerpo como exterioridad. (Del mismo modo que la visión perspectiva se encarnaba en la *camera obscura*

de la *Dioptrique* cartesiana, este punto de vista se materializa, en cierto modo, en el anfiteatro circular, dispuesto alrededor de una mesa de disección para las clases de anatomía, que se puede visitar en la Universidad de Uppsala.) «Un hombre es un agente», escribió Pascal, «pero ¿si se lo anatomiza, será ese agente la cabeza, el corazón, las venas, cada vena, un trozo de vena, la sangre, cada humor de la sangre?» Este cuerpo-cosa, conocido desde fuera como mera mecánica, cuyo límite es el cadáver que se va a diseccionar, desguace mecanicista, o el cráneo de órbitas vacías de las vanidades pictóricas, y que se opone al cuerpo habitado y *olvidado*, sentido desde el interior como apertura, impulso, tensión o deseo, y también como eficiencia, connivencia y familiaridad, es fruto de la extensión al cuerpo de una relación de espectador con el mundo. El intelectualismo, esa teoría del conocimiento de espectador escolástico, tiene así que plantear al cuerpo, o a propósito del cuerpo, unos problemas de conocimiento, como los filósofos cartesianos que, sintiéndose en la imposibilidad de dar cuenta de la eficacia ejercida sobre el cuerpo, de tener un conocimiento intelectual de la acción corporal, se ven obligados a atribuir la acción humana a una intervención divina; y la dificultad crece con el lenguaje: cada acto de lenguaje, en tanto que sentido incorpóreo expresado mediante sonidos materiales, constituye un auténtico milagro, una especie de transubstanciación.

Por otra parte, la evidencia del cuerpo aislado, distinguido, es lo que impide tomar nota del hecho de que este cuerpo funciona indiscutiblemente como un principio de individuación (en la medida en que localiza en el tiempo y el espacio, separa, aísla, etcétera), ratificado y fortalecido por la definición jurídica del individuo en tanto que ser abstracto intercambiable, sin cualidades, es también, en tanto que agente real, es decir, en tanto que habitus, con su historia, sus propiedades incorporadas, un principio de «colectivización» (*Vergesellschaftung*), como dice Hegel: al tener la propiedad (biológica) de estar abierto al mundo y, por lo tanto, expuesto al mundo y, en consecuencia, susceptible de ser condicionado por el mundo, moldeado por las condiciones materiales y culturales de existencia en las que está colocado desde el origen, se halla sometido a un proceso de socialización cuyo fruto es la pro-

pia individualización, ya que la singularidad del «yo» se forja en las relaciones sociales y por medio de ellas. (Se podría hablar, como hace P. F. Strawson, pero en un sentido que tal vez no sea exactamente el suyo, de «subjetivismo colectivista».)⁷

EL ESPACIO SOCIAL

Mientras que el espacio físico se define, según Strawson,⁸ por la exterioridad recíproca de las posiciones (otra manera de denominar «el orden de las coexistencias», del que hablaba Leibniz), el espacio social se define por la exclusión mutua, o la *distinción*, de las posiciones que lo constituyen, es decir, como estructura de yuxtaposición de posiciones sociales (a su vez definidas, según veremos, como posiciones en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital). Los agentes sociales, y también las cosas, en la medida en que los agentes se apropian de ellas y, por lo tanto, las constituyen como *propiedades*, están situados en un lugar del espacio social, lugar distinto y distintivo que puede caracterizarse por la posición relativa que ocupa en relación con los otros lugares (por encima, por debajo, en situación intermedia, etcétera) y por la distancia (llamada a veces «respetuosa»: *e longinquo reverentia*) que lo separa de ellos. Por ello, son susceptibles de un *analysis situs*, de una topología social (aquello precisamente que constituía el objeto de mi obra titulada *La Distinction*,* y que está muy alejado, como vemos, de la interpretación poco comprensiva que, aunque se desmienta de antemano, se ha dado a menudo a ese libro, a partir, sin duda, del mero título, y según la cual la búsqueda de la distinción sería el principio de todos los comportamientos humanos).

El espacio social tiende a reproducirse, de manera más o menos deformada, en el espacio físico, en forma de una determinada combinación de los agentes y las propiedades. De lo que resulta

* Versión castellana: *La distinción*, trad. de María del Carmen Ruiz de Elvira, Taurus, Madrid, 1991. (N. del T.)

que todas las divisiones y las distinciones del espacio social (arriba/abajo, izquierda/derecha, etcétera) se expresan real y simbólicamente en el espacio físico apropiado como espacio social codificado (por ejemplo, con la oposición entre los barrios elegantes, calle del Faubourg-Saint-Honoré o Quinta Avenida, y los barrios populares y los suburbios). Este espacio se define por la correspondencia, más o menos estrecha, entre un orden determinado de coexistencia (o de distribución) de los agentes y un orden determinado de coexistencia (o de distribución) de las propiedades. Por lo tanto, no hay nadie que no esté caracterizado por el lugar donde está situado de forma más o menos permanente (no tener «casa ni hogar» o «domicilio fijo» significa carecer de existencia social; ser «de la alta sociedad» significa ocupar los niveles más altos del mundo social). Se caracteriza también por la posición relativa y, por lo tanto, por la *rareza*, *generadora de rentas materiales o simbólicas*, de sus localizaciones temporales (por ejemplo, los lugares de honor y las precedencias en todos los protocolos) y, sobre todo, permanentes (domicilios particular y profesional, sitios reservados, buenas vistas, exclusivas, prioridades, etcétera). Y, por último, se caracteriza por la extensión, por el espacio que ocupa (por derecho) en el espacio gracias a sus propiedades (casas, tierras, etcétera), que son más o menos «devoradoras de espacio» (*space consuming*).

LA COMPRENSIÓN

Lo que está comprendido en el mundo es un cuerpo para el cual hay un mundo, que está incluido en el mundo, pero de acuerdo con un modo de inclusión irreductible a la mera inclusión material y espacial. La *illusio* es una manera de *estar en* el mundo, de estar ocupado por el mundo, que hace que el agente pueda estar afectado por una cosa muy alejada, o incluso ausente, pero que forma parte del juego en el que está implicado. El cuerpo está vinculado a un lugar por una relación directa, de contacto, que no es más que una de tantas maneras de relacionarse con el mundo. El agente está vinculado a un espacio, el del campo, den-

tro del cual la proximidad no se confunde con la proximidad en el espacio físico (incluso, aunque, por lo demás, todas las cosas permanezcan iguales, hay siempre una especie de privilegio práctico de lo que se percibe directamente). La *illusio* que constituye el campo como espacio de juego es lo que hace que los pensamientos y las acciones puedan resultar afectados y modificados al margen de cualquier contacto físico e incluso de cualquier *interacción* simbólica, en particular, en la relación de comprensión y por medio de ella. El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo, que, gracias a sus sentidos y su cerebro, tiene la capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades. Al haber adquirido por ello un sistema de disposiciones sintonizado con esas regularidades, tiende a anticiparlas y está capacitado para ello de modo práctico mediante comportamientos que implican un *conocimiento por el cuerpo* que garantiza una comprensión práctica del mundo absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión. Dicho de otro modo, el agente tiene una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa, porque los instrumentos de elaboración que emplea para conocer el mundo están elaborados por el mundo. Estos principios prácticos de organización de lo dado se elaboran a partir de la experiencia de situaciones encontradas a menudo y son susceptibles de ser revisados y rechazados en caso de fracaso reiterado.

(No ignoro la crítica, ritual y, por lo tanto, ideal para facilitar grandes beneficios simbólicos a cambio de un bajo coste de reflexión, de los conceptos relacionados con las «disposiciones». Pero, en el caso particular de la antropología, no se ve cómo se podría, sin negar la evidencia de los hechos, evitar tener que recurrir a estas nociones: hablar de disposición significa, lisa y llanamente, tomar nota de una predisposición natural de los cuerpos humanos, la única, según Hume —de acuerdo con la lectura de Deleuze—,⁹ que una antropología rigurosa está autorizada a presuponer, la

condicionabilidad como capacidad natural de adquirir capacidades no naturales, arbitrarias. Negar la existencia de disposiciones adquiridas significa, hablando de seres vivos, negar la existencia del aprendizaje como transformación selectiva y duradera del cuerpo que se lleva a cabo por reforzamiento o debilitamiento de las conexiones sinápticas.)¹⁰

Para comprender la comprensión práctica hay que situarse más allá de la alternativa de la cosa y la conciencia, el materialismo mecanicista y el idealismo constructivista; es decir, con mayor exactitud, hay que despojarse del mentalismo y del intelectualismo que inducen a concebir la relación práctica con el mundo como una «percepción» y esta percepción como una «síntesis mental», y ello sin ignorar, por lo demás, la labor práctica de elaboración que, como observa Jacques Bouveresse, «pone en funcionamiento formas de organización no conceptuales»¹¹ y que nada deben a la intervención del lenguaje.

En otras palabras, hay que elaborar una teoría materialista capaz de rescatar del idealismo, siguiendo el deseo que expresaba Marx en las *Thesen über Feuerbach*, «el aspecto activo» del conocimiento práctico que la tradición materialista ha dejado en su poder. Ésta es, precisamente, la función de la noción de *habitus*, que restituye a la gente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y le recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social, a su vez socialmente elaborada, no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado, que invierte en la práctica de los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el decurso de una experiencia social situada y fechada.

DIGRESIÓN SOBRE LA CEGUERA ESCOLÁSTICA

Que todas estas cosas tan sencillas sean, en definitiva, tan difíciles de pensar se debe, en primer lugar, a que los errores descartados, que habría que recordar en cada fase del análisis, van por pares (sólo nos libramos del mecanicismo gracias a un constructivismo sobre el cual pesa la amenaza inmediata de caer en el idea-

lismo), y a que las tesis opuestas, que hay que recusar, siempre están dispuestas a renacer de sus cenizas, resucitadas por los intereses polémicos, porque corresponden a posiciones opuestas en el campo científico y el espacio social; también se debe, en parte, a que estamos dominados por una larga tradición teórica sostenida y reactivada de modo permanente por la situación escolástica, que se perpetúa mediante una mezcla de reinención y reiteración y, en lo esencial, no es más que una laboriosa teorización de la «filosofía» semicientífica de la acción. Veinte siglos de difuso platonismo y lecturas cristianizadas del *Fedón* inclinan a considerar el cuerpo no como un instrumento del conocimiento, sino como un obstáculo para el conocimiento, y a ignorar la especificidad del conocimiento práctico, tratado ora como un mero obstáculo para el conocimiento, ora como una ciencia que todavía está en mantillas.

La raíz común de las contradicciones y las paradojas que el pensamiento banalmente escolástico cree descubrir en una descripción rigurosa de las lógicas prácticas no es más que la filosofía de la conciencia que implica, la cual no puede concebir la espontaneidad y la creatividad sin la intervención de una intención creadora, la finalidad sin la proyección consciente de fines, la regularidad al margen de la obediencia a unas reglas, la significación en ausencia de intención significante. Una dificultad suplementaria de esta filosofía es que se apoya en el lenguaje corriente y sus giros gramaticales dispuestos de antemano para la descripción finalista, así como en las formas convencionales de narración, por ejemplo, la biografía, el relato histórico o la novela, que, en los siglos XVIII y XIX, se identifica, paulatina y completamente, como observa Michel Butor, con la narración de las aventuras de un individuo, y que casi siempre adopta la forma de concatenaciones de «acciones individuales decisivas, precedidas por una deliberación voluntaria, que se determinan unas a otras».¹²

La idea de «deliberación voluntaria», que ha dado lugar a tantas disertaciones, lleva a suponer que toda decisión concebida como elección teórica entre posibles teóricos constituidos como tales supone dos operaciones previas: primero, establecer la lista completa de las elecciones posibles; después, determinar las conse-

cuencias de las diferentes estrategias y valorarlas comparativamente. Esta representación totalmente irrealista de la acción corriente, que implica de modo más o menos explícito a la teoría económica y se basa en la idea de que toda acción va precedida de un propósito premeditado y explícito, es, sin duda, particularmente típica de la visión escolástica, de este conocimiento que se desconoce porque ignora el privilegio que lo inclina a privilegiar el punto de vista teórico, la contemplación desinteresada, alejada de las preocupaciones prácticas y, según la expresión de Heidegger, «liberada de sí misma como estando en el mundo».

HABITUS E INCORPORACIÓN

Una de las funciones mayores de la noción de habitus consiste en descartar dos errores complementarios nacidos de la visión escolástica: por un lado, el mecanicismo, que sostiene que la acción es el efecto mecánico de la coerción por causas externas; por otro lado, el finalismo, que, en particular con la teoría de la acción racional, sostiene que el agente actúa de forma libre, consciente, y, como dicen algunos utilitaristas, *with full understanding*, ya que la acción es fruto de un cálculo de las posibilidades y los beneficios. En contra de ambas teorías hay que plantear que los agentes sociales están dotados de habitus, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales, y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen.

El lenguaje de la estrategia, que nos vemos obligados a emplear para designar las secuencias de acciones objetivamente dirigidas hacia un fin que se observan en todos los campos, no debe llamar a engaño: las estrategias más eficaces, sobre todo en campos

dominados por valores de desinterés, son las que, al ser fruto de disposiciones moldeadas por la necesidad inmanente del campo, tienden a ajustarse espontáneamente, sin propósito expreso ni cálculo, a esta necesidad. Lo que significa que el agente no es nunca del todo el sujeto de sus prácticas: mediante las disposiciones y la creencia que originan la implicación en el juego, todos los presupuestos constitutivos de la axiomática del campo (la *dóxa* epistémica, por ejemplo) se introducen incluso en las intenciones en apariencia más lúcidas.

El sentido práctico es lo que permite obrar como es debido (*ôs deî*, decía Aristóteles) sin plantear ni ejecutar un «debe ser» (kantiano), una regla de comportamiento. Las disposiciones que actualiza, maneras de ser resultantes de una modificación duradera del cuerpo llevada a cabo por la educación, pasan inadvertidas mientras no se convierten en acto, y tampoco entonces, debido a la evidencia de su necesidad y su adaptación inmediata a la situación. Los esquemas del *habitus*, principios de visión y división de aplicación muy general que, al ser fruto de la incorporación de las estructuras y las tendencias del mundo, se ajustan, por lo menos de forma burda, a éstas, permiten adaptarse sin cesar a contextos parcialmente modificados y elaborar la situación como un conjunto dotado de sentido, en una operación práctica de *anticipación* casi corporal de las tendencias inmanentes del campo y los comportamientos engendrados por los *habitus* isomorfos con los que, como en un equipo bien conjuntado o una orquesta, están en comunicación inmediata porque espontáneamente están en sintonía con ellos.

(No es infrecuente que los defensores de la «teoría de la acción racional» reivindiquen alternativamente, en un mismo texto, la visión mecanicista, que está implicada en el recurso a modelos tomados de la física, y la visión finalista, ambas arraigadas en la alternativa escolástica de la conciencia pura y el cuerpo-cosa —pienso en Jon Elster,¹³ que tiene el mérito de decir claramente que identifica la racionalidad con la lucidez consciente y considera cualquier ajuste de los deseos a las posibilidades mediante oscuras fuerzas psicológicas como una forma de irracionalidad—); de este modo puede explicarse la racionalidad de las prácticas, indistinta-

mente, mediante la hipótesis de que los agentes actúan bajo la coerción directa de causas que el sabio está en disposición de desentrañar, o mediante la hipótesis, en apariencia absolutamente opuesta, de que los agentes actúan, por así decirlo, con conocimiento de causa y son capaces de hacer por sí mismos lo que el sabio hace en su lugar en la hipótesis mecanicista.

Si resulta tan fácil pasar de una a otra de estas posiciones opuestas, ello se debe a que el determinismo mecanicista externo, por las causas, y el determinismo intelectual, por las razones —del «interés bien entendido»—, se unen y se confunden. Lo que varía es la propensión del sabio, calculador casi divino, a atribuir o no a los agentes su conocimiento perfecto de las causas o su conciencia clara de las razones. Para los fundadores de la teoría utilitarista, en particular Bentham, cuya obra principal se titula *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, la teoría de la economía de los placeres era explícitamente normativa. En la *rational action theory* también lo es, pero se cree positiva: toma un modelo normativo de lo que el agente debe ser si quiere ser racional —en el sentido del sabio— por una descripción del principio explicativo de lo que hace realmente.¹⁴ Ello es inevitable cuando no se quiere reconocer como principio de las acciones razonables más que la intención racional, el propósito —*purpose*—, el proyecto, cuando no se acepta más principio explicativo de las propias acciones que la explicación mediante razones o causas que son eficientes en tanto que razones, ya que el interés bien entendido —y la función de utilidad— no es, en rigor, más que el interés de la gente tal como se le presenta a un observador imparcial o, lo que viene a ser lo mismo, a un agente que obedezca a unas «preferencias absolutamente prudentes»,¹⁵ es decir, absolutamente informado.

Este interés bien entendido no está tan lejos, como se ve, del «interés objetivo» que invoca una tradición teórica en apariencia radicalmente opuesta y que sustenta la idea de «conciencia de clase imputada» —fundamento de la idea, igual de fantástica, de «falsa conciencia»— tal como la expresa Lukács, es decir, «las ideas, los sentimientos, etcétera, que los hombres, en una situación determinada, tendrían si fueran capaces de captar esa situación en su conjunto [es decir, desde un punto de vista escolástico...], así como

los intereses que se derivan de esa situación, los cuales conciernen a la vez a la acción inmediata y a la estructura de la sociedad que correspondería a esos intereses». ¹⁶ De lo que se deduce que los intereses escolásticos no necesitan ser unos intereses bien entendidos para ser moneda corriente entre los *scholars*...

Podríamos, haciendo un juego de palabras heideggeriano, decir que la disposición es exposición. Y ello es así porque el cuerpo está (en grados desiguales) expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración, el dolor, la muerte, a veces, y, por lo tanto, obligado a tomar en serio el mundo (y no hay cosa más seria que la emoción, que llega hasta lo más hondo de los dispositivos orgánicos). Por ello está en condiciones de adquirir disposiciones que también son apertura al mundo, es decir, a las estructuras mismas del mundo social del que son la forma incorporada.

La relación con el mundo es una relación de presencia en el mundo, de estar en el mundo, en el sentido de pertenecer al mundo, de estar poseído por él, en la que ni el agente ni el objeto se plantean como tales. El grado en el que se invierte el cuerpo en esta relación es, sin duda, uno de los determinantes principales del interés y la atención que se implican en él y de la importancia —mensurable por su duración, su intensidad, etcétera— de las modificaciones corporales resultantes. (Cosa que olvida la visión intelectualista, directamente relacionada con el hecho de que los universos escolásticos tratan el cuerpo y todo lo relacionado con él, y, en particular, la urgencia vinculada con la satisfacción de las necesidades y la violencia física, efectiva o potencial, de tal modo que en cierta forma queda fuera de juego.)

Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social. Evidentemente, sobre todo después de la obra de Michel Foucault, el lector pensará en la normalización ejercida por la disciplina de las instituciones. Pero no hay que subestimar la presión o la opresión, continuas y a menudo inadvertidas, del orden ordinario de las cosas, los condicionamientos impuestos por las

condiciones materiales de existencia, por las veladas conminaciones y la «violencia inerte» (como dice Sartre) de las estructuras económicas y sociales y los mecanismos por medio de los cuales se reproducen.

Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio*. Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la feminidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (en particular, mediante la ropa), en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etcétera. Y los ritos de institución no son más que el límite de todas las acciones explícitas mediante las cuales los grupos se esfuerzan en inculcar los límites sociales o, lo que viene a ser lo mismo, las clasificaciones sociales (la división masculino/femenino, por ejemplo), en naturalizarlas en forma de divisiones en los cuerpos, las *héxis* corporales, las disposiciones, respecto a las cuales se entiende que son tan duraderas como las inscripciones indelebles del tatuaje, y los principios de visión y división colectivos. Tanto en la acción pedagógica diaria («ponte derecho», «coge el cuchillo con la mano derecha») como en los ritos de institución, esta acción psicosomática se ejerce a menudo mediante la emoción y el sufrimiento, psicológico o incluso físico, en particular, el que se inflige inscribiendo signos distintivos, mutilaciones, escarificaciones o tatuajes, en la superficie misma del cuerpo. El fragmento de *In der Strafkolonie* donde Kafka cuenta que graban en el cuerpo del transgresor todas las letras de la ley que ha transgredido «radicaliza y literaliza con una brutalidad grotesca», como sugiere E. L. Santner, ¹⁷ la cruel mnemotécnica a la que, como traté de mostrar, recurren a menudo los grupos para naturalizar lo arbitrario y —otra intuición kafkiana (o pascaliana)— conferirle de ese modo la necesidad absurda e insondable que se oculta, sin más allá, tras las instituciones más sagradas.

UNA LÓGICA EN ACCIÓN

El desconocimiento, o el olvido, de la relación de inmanencia a un mundo que no se percibe como mundo, como objeto coloca-

do ante un sujeto perceptor consciente de sí mismo, en tanto que espectáculo o representación susceptible de ser aprehendido de un vistazo, constituye, sin duda, la forma elemental, y original, de la ilusión escolástica. El principio de la comprensión práctica no es una conciencia conocedora (una conciencia trascendente, como en Husserl, o incluso un *Dasein* existencial, como en Heidegger), sino el sentido práctico del habitus habitado por el mundo que habita, *pre-ocupado* por el mundo donde interviene activamente, en una relación inmediata de implicación, tensión y atención, que elabora el mundo y le confiere sentido.

El habitus, manera particular, pero constante, de entablar relación con el mundo, que implica un conocimiento que permite anticipar el curso del mundo, se hace inmediatamente presente, sin distancia objetivadora, al mundo y al porvenir que se anuncia en él (lo que lo distingue de una *mens momentanea* sin historia). *Expuesto al mundo*, a la sensación, el sentimiento, el sufrimiento, etcétera, es decir, implicado en el mundo, empeñado y en juego en el mundo, el cuerpo (bien) dispuesto respecto al mundo está, en la misma medida, orientado hacia el mundo y hacia lo que se ofrece inmediatamente en él a la vista, la sensación y el presentimiento; es capaz de dominarlo ofreciéndole una respuesta adaptada, de influir en él, de utilizarlo (y no de descifrarlo) como un instrumento que se domina, que se tiene por la mano (según el famoso análisis de Heidegger) y que, jamás considerado como tal, es traspasado, como si fuera transparente, por la tarea que permite llevar a cabo y hacia la que está orientado.

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaure en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende, en cierto sentido, demasiado bien, sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar. Se siente como en casa en el mundo porque el mundo está, a su vez, dentro de él en la forma del habitus, necesidad hecha virtud que implica una forma de amor de la necesidad, de *amor fati*.

La acción del sentido práctico es una especie de coincidencia

necesaria —lo que le confiere la apariencia de la armonía preestablecida— entre un habitus y un campo (o una posición en un campo): quien ha asumido las estructuras del mundo (o de un juego particular) «se orienta» inmediatamente, sin necesidad de deliberar, y hace surgir, sin siquiera pensarlo, «cosas que hacer» (asuntos, *prágmata*) y que hacer «como es debido», programas de acción que parecen dibujados mediante trazos discontinuos en la situación, a título de potencialidades objetivas, de urgencias, y que orientan su práctica sin estar constituidos en normas o imperativos, claramente perfilados por la conciencia y la voluntad y para ellas. Para estar en condiciones de utilizar un instrumento (u ocupar un puesto), y de hacerlo, como suele decirse, *felizmente* —una felicidad a la vez subjetiva y objetiva, tan caracterizada por la eficacia y la soltura de la acción como por la satisfacción y la felicidad de quien la lleva a cabo—, hay que haberse adaptado a él mediante un uso prolongado o, a veces, mediante un entrenamiento metódico, haber adoptado los fines que le son propios, como un modo de empleo tácito; en pocas palabras, haberse dejado utilizar, incluso instrumentalizar, por el instrumento. Con esta condición puede alcanzarse la *destreza* de la que hablaba Hegel y que hace que se acierte sin tener que calcular, haciendo exactamente lo que es debido, como es debido y en el momento debido, sin gestos inútiles, con una economía de esfuerzos y una necesidad a la vez sentidas íntimamente y perceptibles desde fuera. (Cabe pensar en lo que Platón describe como *orthé dóxa*, la opinión correcta, «docta ignorancia» que acierta, sin deberle nada al azar, mediante una especie de ajuste con la situación no pensado ni propuesto como tal: «Gracias a ella», dice, «los hombres de Estado gobiernan las ciudades con éxito; en lo que a la ciencia se refiere, en nada difieren de los profetas y los adivinos, pues éstos dicen a menudo la verdad, pero sin saber de lo que hablan.»)¹⁸

En tanto que es fruto de la incorporación de un *nómos*, un principio de visión y división constitutivo de un orden social o un campo, el habitus engendra prácticas inmediatamente ajustadas a este orden y, por lo tanto, percibidas y valoradas, por quien las lleva a cabo, y también por los demás, como justas, correctas, hábiles, adecuadas, sin ser en modo alguno consecuencia de la obe-

diencia a un orden en el sentido de imperativo, a una norma o a las reglas del derecho. Esta intencionalidad práctica, que no obedece a ninguna tesis, que nada tiene en común con una *cogitatio* (o una noesis) conscientemente orientada hacia un *cogitatum* (un noema), arraiga en una manera de mantener y llevar el cuerpo (una *héxis*), una manera de ser duradera del cuerpo duraderamente modificado que se engendra y se perpetúa, sin dejar de transformarse, continuamente (dentro de ciertos límites), en una relación doble, estructurada y estructuradora, con el entorno. El habitus elabora el mundo mediante una manera concreta de orientarse hacia él, de dirigir hacia él una atención que, como la del atleta que se concentra, es tensión corporal activa y constructiva hacia el porvenir inminente (la *allodóxia*, error que se comete cuando, esperando a alguien, se cree reconocerlo en todos los que llegan, da una idea correcta de esta tensión).

(El conocimiento práctico se exige y es necesario de forma muy desigual, pero también es suficiente, y se adapta, de forma muy desigual, según las situaciones y los ámbitos de actividad. A la inversa de los mundos escolásticos, algunos universos, como los del deporte, la música o la danza, requieren una implicación práctica del cuerpo y, por lo tanto, una movilización de la «inteligencia» corporal, adecuada para determinar una transformación, e incluso una inversión, de las jerarquías ordinarias. Y habría que recopilar metódicamente las anotaciones y las observaciones dispersas, en particular en la didáctica de esas prácticas corporales, los deportes, por supuesto, y, muy especialmente, las artes marciales, pero también las actividades teatrales y la práctica de los instrumentos de música, que aportarían valiosas contribuciones a una ciencia de esa forma de conocimiento. Los entrenadores deportivos tratan de encontrar medios eficaces para hacerse entender por el cuerpo, en las situaciones, que todo el mundo ha experimentado, en las que se comprende con una comprensión intelectual el gesto que hay que hacer o no hay que hacer, sin estar en condiciones de hacer efectivamente lo que se ha comprendido, por no haber alcanzado una verdadera comprensión por el cuerpo.¹⁹ Y muchos directores teatrales y cinematográficos recurren a prácticas pedagógicas que comparten el hecho de tratar de

determinar la suspensión de la comprensión intelectual y discursiva y conseguir que el actor, mediante una larga serie de ejercicios, según el modelo pascaliano de la producción de la creencia, encuentre de nuevo unas posturas corporales que, rebosantes de experiencias mnemónicas, sean capaces de despertar pensamientos, emociones, imaginaciones.)

De igual modo que no es ese ser instantáneo, condenado a la discontinuidad cartesiana de los momentos sucesivos, sino, en el lenguaje de Leibniz, una *vis insita* que asimismo es *lex insita*, una fuerza dotada de una ley y, por lo tanto, caracterizada por constantes y constancias (a menudo reiteradas por principios explícitos de fidelidad a uno mismo, *constantia sibi*, como los imperativos de honor), el habitus no es, de ninguna manera, el sujeto aislado, egoísta y calculador de la tradición utilitarista y los economistas (y, siguiendo sus huellas, los «individualistas metodológicos»). Es sede de las solidaridades duraderas, de las fidelidades incoercibles porque se basan en leyes y vínculos incorporados, las del *espíritu de cuerpo* (del que el espíritu de familia es un caso particular), adhesión visceral de un cuerpo socializado al cuerpo social que lo ha formado y con el que forma un cuerpo. Por ello, constituye el fundamento de una *colusión implícita* entre todos los agentes que son fruto de condiciones y condicionamientos semejantes, y también de una experiencia práctica de la trascendencia del grupo, de sus formas de ser y hacer, pues cada cual encuentra en el comportamiento de sus iguales la ratificación y la legitimación («se hace así») de su propio comportamiento que, a cambio, ratifica y, llegado el caso, rectifica el comportamiento de los demás. Acuerdo inmediato en las maneras de juzgar y actuar que no supone la comunicación de las conciencias ni, menos aún, una decisión contractual, esta *collusio* fundamenta una intercomprensión práctica, cuyo paradigma podría ser la que se establece entre los jugadores de un mismo equipo y también, pese al antagonismo, entre el conjunto de jugadores implicados en un partido.

El principio de cohesión ordinaria que es el espíritu de cuerpo alcanza su máximo con los adiestramientos disciplinarios que imponen los regímenes despóticos mediante ejercicios y rituales formalistas o la uniformización, con el fin de simbolizar el cuerpo

(social) como unidad y diferencia, pero también de dominarlo imponiéndole un uniforme determinado (por ejemplo, la sotana, recordatorio permanente de la condición eclesiástica), o también mediante las grandes manifestaciones de masas, como los espectáculos gimnásticos o los desfiles militares. Estas estrategias de manipulación pretenden moldear los cuerpos para hacer de cada uno de ellos un componente del grupo (*corpus corporatum in corpore corporato*, como decían los canonistas) e instituir entre el grupo y el cuerpo de cada uno de sus miembros una relación casi mágica de «posesión», de «complacencia somática», una sujeción mediante la sugestión que domina los cuerpos y hace que funcionen como una especie de autómatas colectivos.

Unos *habitus* espontáneamente armonizados entre sí y ajustados por anticipado a las situaciones en las que funcionan y de las que son fruto (caso particular, pero particularmente frecuente) tienden a producir conjuntos de acciones que, al margen de cualquier acuerdo o concertación voluntarios, están, a grandes rasgos, sintonizadas entre sí y son conformes a los intereses de los agentes implicados. El ejemplo más sencillo es el de las estrategias de reproducción que producen las familias privilegiadas, sin concertarse y sin deliberar al respecto, es decir, por separado y a menudo en competencia subjetiva, con el propósito de contribuir (con la colaboración de mecanismos objetivos tales como la lógica del campo jurídico o el campo escolar) a la reproducción de las posiciones adquiridas y el orden social.

La armonización de *habitus* que, por ser fruto de unas mismas condiciones de existencia y unos mismos condicionamientos (con ligeras variaciones, ligadas a las trayectorias singulares), producen espontáneamente comportamientos adaptados a las condiciones objetivas y adecuados para satisfacer los intereses individuales compartidos, permite, de este modo, dar cuenta, sin recurrir a actos conscientes y deliberados y sin dejarse llevar por el funcionalismo de lo mejor o lo peor, de la apariencia de teleología que se observa a menudo a nivel de las colectividades y que se suele imputar a la «voluntad (o la conciencia) colectiva», o incluso a la conspiración de entidades colectivas personalizadas y tratadas como sujetos que plantean colectivamente sus fines (la «burgue-

sía», la «clase dominante», etcétera): pienso, por ejemplo, en las estrategias de defensa del cuerpo que, efectuadas a ciegas y a título estrictamente individual, sin propósito expreso ni concertación explícita, por los catedráticos de enseñanza superior franceses, en un período de crecimiento espectacular de la población escolarizada, han permitido reservar el acceso a las posiciones más elevadas del sistema de enseñanza a recién llegados que estuvieran lo más conformes posible con los principios de reclutamiento antiguos, es decir, lo menos diferentes posible del ideal del *normalien*, *agrégé** y varón.²⁰ Y también es la armonización de los *habitus* lo que permite no caer en las paradojas, inventadas de cabo a rabo por el individualismo utilitarista, como el *free rider dilemma*: la inversión, la creencia, la pasión, el *amor fati*, que se inscriben en la relación entre el *habitus* y el mundo social (o el campo) del que es fruto, hacen que haya cosas que no se pueden hacer en situaciones determinadas («no se hace así») y otras que no pueden no hacerse (todo lo que impone el principio «nobleza obliga» podría constituir el ejemplo por antonomasia de ello). Entre esas cosas hay toda clase de comportamientos que la tradición utilitarista es incapaz de explicar, como las lealtades o las fidelidades respecto a personas o grupos, y, más ampliamente, todos los comportamientos de desinterés, cuyo límite es el *pro patria mori*, analizado por Kantorowicz, el sacrificio del ego egoísta, reto absoluto para todos los calculadores utilitaristas.

LA COINCIDENCIA

Por imprescindible que sea para romper con la visión escolástica de la visión corriente del mundo, la descripción fenomenológica, aunque acerque a lo real, amenaza con convertirse en un obstáculo para la comprensión completa de la comprensión práctica y la propia práctica, porque es totalmente antihistórica e incluso antigenética. Por lo tanto, hay que rehacer el análisis de la presencia en el mundo, pero historicizándolo, es decir, planteando

* Catedrático por oposición de instituto o universidad. (N. del T.)

el problema de la elaboración social de las estructuras o los esquemas que el agente pone en funcionamiento para elaborar el mundo (y que excluyen tanto una antropología trascendente de tipo kantiano como una eidética a la manera de Husserl y Schütz y, tras ellos, la etnometodología, o incluso el análisis, por lo demás muy ilustrativo, de Merleau-Ponty), y examinando después el problema de las condiciones sociales absolutamente particulares que hay que cumplir para que sea posible la experiencia del mundo social en tanto que mundo evidente que la fenomenología describe sin dotarse de los medios para dar razón de él.

La experiencia de un mundo donde todo parece evidente supone el acuerdo entre las disposiciones de los agentes y las expectativas o las exigencias inmanentes al mundo en el que están insertos. Pero esta coincidencia perfecta de los esquemas prácticos y las estructuras objetivas sólo es posible en el caso particular de que los esquemas aplicados al mundo sean fruto del mundo al que se aplican, es decir, en el caso de la experiencia ordinaria del mundo familiar (por oposición a los mundos extraños o exóticos). Las condiciones de un dominio inmediato de estas características permanecen invariables cuando nos alejamos de la experiencia del mundo del sentido común, que supone el dominio de instrumentos de conocimiento accesibles a todos y susceptibles de ser adquiridos mediante la práctica corriente del mundo —por lo menos, hasta cierto punto—, para dirigirnos hacia la experiencia de los mundos escolásticos o los objetos que se producen en ellos, como las obras artísticas, literarias o científicas, los cuales no resultan inmediatamente accesibles para cualquiera.

El indiscutible encanto de las sociedades estables y poco diferenciadas, sede por antonomasia, según Hegel, que tuvo sobre el particular una intuición muy penetrante, de la libertad concreta como «estar-en-casa» (*bei sich sein*) en lo que es,²¹ se basa en la coincidencia casi perfecta entre los habitus y el hábitat, entre los esquemas de la visión mítica del mundo y la estructura del espacio doméstico, organizado según las mismas oposiciones,²² o, también, entre las expectativas y las posibilidades objetivas de llevarlas a cabo. En las propias sociedades diferenciadas, toda una serie de mecanismos sociales tienden a garantizar el ajuste de las disposi-

ciones con las posiciones y ofrecen con ello a quienes se benefician de ellas una experiencia vana (o engañosa) del mundo social. Se observa así que, en universos muy diferentes (patronal, episcopado, universidad, etcétera), la estructura del espacio de los agentes distribuidos según las propiedades adecuadas para caracterizar unos habitus (origen social, formación, títulos, etcétera) vinculados a la persona social corresponde bastante estrechamente a la estructura del espacio de las posiciones o los puestos (empresas, obispados, facultades y disciplinas, etcétera) distribuidos según sus características específicas (por ejemplo, para las empresas, el volumen de negocio, el número de empleados, la antigüedad, el status jurídico).

Así pues, siendo el habitus, como el propio término indica, el producto de una historia, los instrumentos de elaboración de lo social que invierte en el conocimiento práctico del mundo y la acción están socialmente elaborados, es decir, estructurados, por el mundo que estructuran. De lo que resulta que el conocimiento práctico está informado por partida doble por el mundo que informa: está coaccionado por la estructura objetiva de la configuración de propiedades que le presenta; también está estructurado por él a través de los esquemas, fruto de la incorporación de sus estructuras, que utiliza en la selección o la elaboración de estas propiedades objetivas. Lo que significa que la acción no es «meramente reactiva», según la expresión de Weber, ni meramente consciente y calculada. Por medio de las estructuras cognitivas y motivadoras que pone en juego (y que siempre dependen, en parte, del campo, que actúa como campo de fuerzas formadoras, del que es fruto), el habitus contribuye a determinar las cosas que hay o no hay que hacer, las urgencias, etcétera, que desencadenan la acción. Así, para dar cuenta del impacto diferencial de un acontecimiento como la crisis de Mayo del 68 tal como lo registran unas estadísticas que se refieren a ámbitos muy diversos de la práctica, estamos abocados a suponer la existencia de una disposición general que podemos caracterizar como sensibilidad al orden y el desorden (o a la seguridad), y que varía según las condiciones sociales y los condicionamientos sociales asociados. Esta disposición hace que unos cambios objetivos a los que otros permanecen insensibles

(crisis económica, medida administrativa, etcétera) puedan traducirse en determinados agentes en modificaciones de los comportamientos en diferentes ámbitos de la práctica (hasta en las estrategias de fecundidad).²³

Se podría extender así a la explicación de los comportamientos humanos una propuesta de Gilbert Ryle: de igual modo que no hay que decir que la copa se ha roto porque una piedra la ha golpeado, sino que se ha roto, cuando la piedra la ha golpeado, *porque* era rompible, tampoco hay que decir, como se ve de forma particularmente manifiesta cuando un acontecimiento insignificante, en apariencia fortuito, desencadena enormes consecuencias, capaces de parecer desproporcionadas a todos aquellos que están dotados de habitus diferentes, que un acontecimiento histórico ha determinado un comportamiento, sino que ha tenido ese efecto determinante porque un habitus susceptible de ser afectado por ese acontecimiento le ha conferido esa eficacia. La *attribution theory* establece que las causas que una persona asigna a una experiencia (y que, cosa que la teoría no dice, dependen de su habitus) son uno de los determinantes importantes de la acción que va a emprender como respuesta a esa experiencia (por ejemplo, tratándose de una mujer maltratada, volver con su marido en unas condiciones que quienes la asesoran consideran intolerables). Lo que no ha de llevar a decir (como Sartre, por ejemplo) que el agente elige (con «mala fe») lo que lo determina, pues, si cabe decir que *se* determina, en la medida en que elabora la situación que lo determina, queda claro que no ha elegido el principio de su elección, es decir, su habitus, y que los esquemas de elaboración que aplica al mundo también han sido elaborados por el mundo.

Siguiendo la misma lógica, también se podría decir que el habitus contribuye a determinar lo que lo transforma: si admitimos que el principio de la transformación del habitus estriba en el desfase, experimentado como sorpresa positiva o negativa, entre las expectativas y la experiencia, hay que suponer que la amplitud de este desfase y la significación que se le asigne dependerán del habitus, ya que la decepción de uno puede significar la satisfacción inesperada de otro, con los efectos de refuerzo o inhibición correspondientes.

Las disposiciones no conducen de manera determinada a una acción determinada: sólo se revelan y se manifiestan en unas circunstancias apropiadas y en relación con una situación. Puede, por lo tanto, suceder que permanezcan siempre en estado virtual, como el valor del soldado en período de paz. Cada una de ellas puede manifestarse mediante prácticas diferentes, incluso opuestas, según la situación: por ejemplo, la misma disposición aristocrática de los obispos de origen noble puede expresarse mediante prácticas en apariencia opuestas en contextos históricos diferentes, como el de Meaux, pequeña ciudad de provincias, en los años treinta, y el de Saint-Denis, en el «cinturón rojo» de París, en los años sesenta. Dicho lo cual, la existencia de una disposición (como *lex insita*) permite prever que, en todas las circunstancias concebibles de una especie determinada, un conjunto determinado de agentes se comportará de una forma determinada.

El habitus como sistema de disposiciones a ser y hacer es una potencialidad, un deseo de ser que, en cierto modo, trata de crear las condiciones de su realización y, por lo tanto, de imponer las condiciones más favorables para lo que es. Salvo un trastorno de consideración (un cambio de posición, por ejemplo), las condiciones de su formación son también las de su realización. Pero, en cualquier caso, el agente hace todo lo que está en su mano para posibilitar la actualización de las potencialidades de que está dotado su cuerpo en forma de capacidades y disposiciones moldeadas por unas condiciones de existencia. Y muchos comportamientos pueden comprenderse como esfuerzos para mantener o producir un estado de mundo social o un campo que sea capaz de ofrecer a tal o cual disposición adquirida —el conocimiento de una lengua muerta o viva, por ejemplo— las posibilidades y la ocasión de actualizarse. Constituye éste uno de los principios mayores (con los medios de realización disponibles) de las elecciones cotidianas en materia de objetos o personas: impulsado por las simpatías y las antipatías, los afectos y las aversiones, los gustos y las repulsiones, uno se hace un entorno en el que se siente «en casa» y donde puede llevar a cabo esa realización plena del deseo de ser que se identifica con la felicidad. Y, de hecho, se observa (en forma de una relación estadística significativa) una sintonía, llamativa, entre las

características de las disposiciones (y las posiciones sociales) de los agentes y las de los objetos de los que se rodean —casas, mobiliario, ajuar doméstico, etcétera— o las personas con las que se asocian más o menos duraderamente —cónyuges, amigos, conocidos.

Las paradojas del reparto de la felicidad, cuyo principio enunció La Fontaine en la fábula del zapatero y el financiero, se explican bastante bien: como el deseo de realización está, a grandes rasgos, adaptado a las posibilidades de realización, el grado de satisfacción íntima que experimentan los diferentes agentes no depende tanto como se podría creer de su poder efectivo en cuanto capacidad abstracta y universal de satisfacer necesidades y deseos abstractamente definidos para un agente indeterminado; depende, más bien, del grado en que el modo de funcionamiento del mundo social o del campo en el que están insertos propicia el pleno desarrollo de su *habitus*.

EL ENCUENTRO DE DOS HISTORIAS

El principio de la acción no es, por lo tanto, ni un sujeto que se enfrentara al mundo como lo haría con un objeto en una relación de mero conocimiento, ni tampoco un «medio» que ejerciera sobre el agente una forma de causalidad mecánica; no está en el fin material o simbólico de la acción, ni tampoco en las imposiciones del campo. Escribe en la complicidad entre dos estados de lo social, entre la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, o, más precisamente, entre la historia objetivada en las cosas, en forma de estructuras y mecanismos (los del espacio social o los campos), y en historia encarnada en los cuerpos, en forma de *habitus*, complicidad que establece una relación de participación casi mágica entre estas dos realizaciones de la historia. El *habitus*, producto de una adquisición histórica, es lo que permite la apropiación del logro histórico. De igual modo que la letra sólo abandona su estado de letra muerta por medio del acto de lectura, que supone una aptitud adquirida para leer y descifrar, la historia objetivada (en unos instrumentos, unos monumentos, unas obras, unas téc-

nicas, etcétera) sólo puede convertirse en historia actuada y actuante si la asumen unos agentes que, debido a sus *inversiones* anteriores, tienen tendencia a *interesarse* por ella y están dotados de las aptitudes necesarias para reactivarla.

En la relación entre el *habitus* y el campo, entre el sentido del juego y el juego, se engendran las apuestas y se constituyen unos fines que no se plantean como tales, unas potencialidades objetivas que, pese a no existir fuera de esa relación, se imponen, dentro de ella, con una necesidad y una evidencia absolutas. El juego, para quien está «metido» en él, absorbe en él, se presenta como un universo trascendente, que impone sin condiciones sus fines y sus normas propios: si lo sagrado sólo existe para el sentido de lo sagrado, éste, no obstante, lo asume con plena trascendencia, y la *illusio* sólo es ilusión o «diversión», como sabemos, para quien aprehende el juego desde fuera, desde el punto de vista del «espectador imparcial».

Dicho esto, la correspondencia que se observa entre las posiciones y las tomas de posición nunca tiene carácter mecánico y fatal; en un campo, por ejemplo, sólo se establece mediante estrategias prácticas de agentes dotados de *habitus* y capitales específicos diferentes y, por lo tanto, de un dominio desigual de las fuerzas de producción específicas legadas por las generaciones precedentes y capaces de aprehender el espacio de las posiciones como espacios de posibles más o menos abiertos donde se anuncian, de forma más o menos imperativa, las cosas que se imponen como «por hacer». (A quienes traten de imputar esta constatación a una especie de prejuicio «determinista», quisiera expresarles solamente la sorpresa, siempre renovada, que he experimentado en múltiples ocasiones ante la necesidad que la lógica de la investigación me llevaba a descubrir; y ello no para disculparme por alguna imperdonable infracción contra la libertad, sino para animar a quienes se indignan ante tamaña determinación por poner de manifiesto ciertos determinismos que llevan a abandonar el lenguaje de la denuncia metafísica o la condena moral, a que se sitúen, en la medida de lo posible, en el terreno de la refutación científica.)

El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo (en forma de *héxis* y de *éidos*). Las propias estructuras

del mundo están presentes en las estructuras (o, mejor aún, en los esquemas cognitivos) que los agentes utilizan para comprenderlo: cuando una misma historia concurre en el *habitus* y el *hábitat*, en las disposiciones y la posición, en el rey y su corte, en el empresario y su empresa, en el obispo y su diócesis, la historia, en cierto modo, se comunica consigo, se refleja en sí misma. La relación dóxica con el mundo natal es una relación de pertenencia y posesión en la que el cuerpo poseído por la historia se apropia de forma inmediata de las cosas habitadas por la misma historia. Sólo cuando la herencia se ha apropiado del heredero puede éste apropiarse de aquella. Y esta apropiación del heredero por la herencia, condición de la apropiación de ésta por aquél (que nada tiene de fatal), se lleva a cabo por el efecto combinado de los condicionamientos inherentes a la condición de heredero y la acción pedagógica de los predecesores, propietarios apropiados.

El heredero heredado, apropiado a la herencia, no necesita *querer*, es decir deliberar, elegir y decidir conscientemente para hacer lo apropiado, lo conveniente para los intereses de la herencia, de su conservación y su incremento. En realidad, no puede saber lo que hace ni lo que dice y, sin embargo, no puede hacer ni decir nada que no sea conforme a las exigencias de la perpetuación de la herencia.

(Sin duda, así se explica el lugar que ocupa la herencia profesional, en particular mediante los procedimientos, en gran parte oscuros para sí mismos, de cooptación de los cuerpos —en el sentido de grupos organizados: el *habitus* heredado y, por lo tanto inmediatamente ajustado, y la coerción que ejerce el cuerpo por medio de él, es el aval más seguro de una adhesión directa y total a las exigencias, a menudo implícitas, de los cuerpos sociales. Las estrategias de reproducción que engendra constituyen una de las mediaciones gracias a las cuales se lleva a cabo la tendencia del orden social para perseverar en el ser, es decir, lo que podría llamarse su *conatus*.)

Luis XIV está tan plenamente identificado con la posición que ocupa en el campo de gravitación cuyo sol es, que resultaría tan vano tratar de determinar lo que, entre todas las acciones que surgen en el campo, es o no es fruto de su voluntad como, en un concierto, distinguir lo que es obra del director de orquesta y lo

que lo es de los músicos. Su propia voluntad de dominar es fruto del campo que domina y que hace que todo redunde en su beneficio: «Los privilegiados, apresados en las redes que se echaban mutuamente, se mantenían, por así decirlo, en sus posiciones unos a otros, aunque sólo soportaran el sistema a regañadientes. La presión que los inferiores o los menos privilegiados ejercían sobre ellos les obligaba a defender sus privilegios. Y *viceversa*: la presión de los de arriba incitaba a los de abajo a librarse de ella imitando a quienes habían aleatorizado una posición más favorable; en otras palabras, entraban en el círculo vicioso de la rivalidad de rango.»²⁴

Así, un Estado que se ha convertido en el símbolo del absolutismo y presenta en su grado más alto, para el propio monarca («El Estado soy yo»), el más directamente interesado en esa representación, las apariencias del «Aparato», oculta, en realidad, un campo de luchas en el que el detentador del «poder absoluto» tiene que implicarse, por lo menos lo suficiente, para favorecer y explotar las divisiones y movilizar así en beneficio propio la energía engendrada por el equilibrio de las tensiones. El principio del movimiento perpetuo que agita el campo no estriba en un primer motor inmóvil —en este caso el Rey Sol—, sino en la propia lucha que, producida por las estructuras constitutivas del campo, tiende a reproducir sus estructuras, sus jerarquías. Reside en las acciones y las reacciones de los agentes: éstos no tienen más elección que luchar para conservar o mejorar su posición, es decir, conservar o aumentar el capital específico que sólo se engendra en el campo; de este modo contribuyen a imponer a los demás las coerciones, a menudo experimentadas como insoportables, fruto de la competencia (salvo, claro está, si se excluyen del juego mediante una renuncia heroica que, desde el punto de vista de la *illusio*, es la muerte social y, por lo tanto, una opción impensable). En resumen, nadie puede aprovecharse del juego, ni siquiera los que lo dominan, sin implicarse en él, sin participar en él: es decir, no habría juego sin la adhesión (visceral, corporal) a él, sin el interés en él como tal que origina los intereses diversos, incluso opuestos, de los diferentes jugadores, así como de las voluntades y las expectativas que los estimulan, las cuales, producidas por el juego, dependen de la posición que ocupan en él.

De este modo, la historia objetivada sólo se convierte en actuada y actuante si el puesto, más o menos institucionalizado, con el programa de acción, más o menos codificado, que contiene, encuentra, como si fuera una prenda de vestir, una herramienta, un libro o una casa, a alguien a quien le resulte útil y se reconozca en él lo suficiente para hacerlo suyo, utilizarlo, asumirlo y, al mismo tiempo, dejarse poseer por él. El camarero no juega a ser camarero, como pretendía Sartre.²⁵ Al ponerse el uniforme, concebido para expresar una forma democratizada y casi burocrática de la dignidad servicial del criado de casa señorial, y realizar el ceremonial de la diligencia y la solicitud, que puede ser una estrategia para ocultar retrasos u olvidos, o endosar un producto de mala calidad, no se convierte en cosa (o «en sí»). Su cuerpo, donde figura inscrita una historia, *se funde* con su función, es decir, con una historia, una tradición, que sólo ha visto hasta entonces encarnada en cuerpos, o, mejor dicho, en esas prendas de vestir habitadas por un habitus concreto que se suele llamar camarero. Lo que no significa que haya aprendido a ser camarero imitando a otros camareros, constituidos así en modelos explícitos. Se mete en la piel del personaje del camarero no como un actor que interpreta un papel, sino más bien como un niño que se identifica con su padre y adopta, sin siquiera necesitar «hacer ver», una manera de fruncir los labios al hablar o de desplazar los hombros al caminar que le parece constitutiva del ser social del adulto hecho y derecho. Ni siquiera cabe decir que se toma por camarero: está metido tan de lleno en la función a la que socio-lógicamente estaba abocado —en tanto que, por ejemplo, hijo de tendero que ha de ganar lo suficiente para instalarse por su cuenta—. En cambio, basta con colocar a un estudiante en su posición (como se veía a veces después del 68, en algunos restaurantes de «vanguardia») para ver cómo marca, de mil maneras, la distancia que pretende mantener, simulando precisamente interpretarla como un *papel*, respecto a una función que no corresponde a la idea (socialmente constituida) que tiene de su ser, es decir, de su destino social, o sea, respecto a una profesión para la que no se siente nacido, y en la que, como dice el consumidor sartriano, no piensa «dejarse atrapar».

Y como prueba de que el intelectual no toma mayor distancia

que el camarero respecto a su puesto, y a lo que lo define propiamente en tanto que intelectual, es decir, la ilusión escolástica de la distancia respecto a todos los puestos, basta leer *como un documento antropológico* el análisis mediante el cual Sartre prolonga y «universaliza» la famosa descripción: «Por mucho que realice las funciones de camarero, sólo puedo serlo de modo neutralizado, como el actor es Hamlet, haciendo mecánicamente los *gestos típicos* de mi estado y tratando de verme como camarero imaginario a través de estos gestos tomados como *análogon*. Lo que trato de realizar es un ser en sí de camarero, como si no estuviera en mi poder conferir su valor y su urgencia a mis obligaciones y mis derechos de estado, como si no dependiera de mi libre albedrío levantarme todas las mañanas a las cinco o quedarme en la cama, aunque me despidieran. Como si por el hecho de dar vida a este papel no lo trascendiera por todas partes, no me constituyera como un *más allá* de mi condición. Sin embargo, no hay duda de que *soy*, en un sentido, camarero: si no, ¿no podría de igual modo llamarme diplomático, o periodista?»²⁶

Habría que detenerse en cada palabra de esta especie de producto milagroso del inconsciente social que, aprovechando el doble juego (o el doble yo) autorizado por un empleo ejemplar del *yo* fenomenológico y la identificación «comprensiva» con el otro (Sartre la ha practicado mucho), proyecta una conciencia de intelectual en una práctica de camarero, o en el *análogon* imaginario de esta práctica, y produce una especie de quimera social, un monstruo con cuerpo de camarero y cabeza de filósofo: ¿hay que tener, acaso, la libertad de quedarse en la cama sin ser despedido para aprehender a quien se levanta a las cinco de la madrugada para barrer los locales y poner en marcha la cafetera antes de la llegada de los clientes como liberándose (¿libremente?) de la libertad de quedarse en la cama, aunque lo despidan? El lector habrá reconocido la lógica, la de la identificación con una entelequia, según la cual otros, tomando la relación «intelectual» con la condición obrera por la relación del obrero con esa condición, han podido producir un obrero comprometido por entero en las «luchas» o, por el contrario, por mera inversión, como en los mitos, desesperadamente resignado a no ser más que lo que es, a su «ser en sí» de

De este modo, la historia objetivada sólo se convierte en actuada y actuante si el puesto, más o menos institucionalizado, con el programa de acción, más o menos codificado, que contiene, encuentra, como si fuera una prenda de vestir, una herramienta, un libro o una casa, a alguien a quien le resulte útil y se reconozca en él lo suficiente para hacerlo suyo, utilizarlo, asumirlo y, al mismo tiempo, dejarse poseer por él. El camarero no juega a ser camarero, como pretendía Sartre.²⁵ Al ponerse el uniforme, concebido para expresar una forma democratizada y casi burocrática de la dignidad servicial del criado de casa señorial, y realizar el ceremonial de la diligencia y la solicitud, que puede ser una estrategia para ocultar retrasos u olvidos, o endosar un producto de mala calidad, no se convierte en cosa (o «en sí»). Su cuerpo, donde figura inscrita una historia, *se funde* con su función, es decir, con una historia, una tradición, que sólo ha visto hasta entonces encarnada en cuerpos, o, mejor dicho, en esas prendas de vestir habitadas por un habitus concreto que se suele llamar camarero. Lo que no significa que haya aprendido a ser camarero imitando a otros camareros, constituidos así en modelos explícitos. Se mete en la piel del personaje del camarero no como un actor que interpreta un papel, sino más bien como un niño que se identifica con su padre y adopta, sin siquiera necesitar «hacer ver», una manera de fruncir los labios al hablar o de desplazar los hombros al caminar que le parece constitutiva del ser social del adulto hecho y derecho. Ni siquiera cabe decir que se toma por camarero: está metido tan de lleno en la función a la que socio-lógicamente estaba abocado —en tanto que, por ejemplo, hijo de tendero que ha de ganar lo suficiente para instalarse por su cuenta—. En cambio, basta con colocar a un estudiante en su posición (como se veía a veces después del 68, en algunos restaurantes de «vanguardia») para ver cómo marca, de mil maneras, la distancia que pretende mantener, simulando precisamente interpretarla como un *papel*, respecto a una función que no corresponde a la idea (socialmente constituida) que tiene de su ser, es decir, de su destino social, o sea, respecto a una profesión para la que no se siente nacido, y en la que, como dice el consumidor sartriano, no piensa «dejarse atrapar».

Y como prueba de que el intelectual no toma mayor distancia

que el camarero respecto a su puesto, y a lo que lo define propiamente en tanto que intelectual, es decir, la ilusión escolástica de la distancia respecto a todos los puestos, basta leer *como un documento antropológico* el análisis mediante el cual Sartre prolonga y «universaliza» la famosa descripción: «Por mucho que realice las funciones de camarero, sólo puedo serlo de modo neutralizado, como el actor es Hamlet, haciendo mecánicamente los *gestos típicos* de mi estado y tratando de verme como camarero imaginario a través de estos gestos tomados como *análogon*. Lo que trato de realizar es un ser en sí de camarero, como si no estuviera en mi poder conferir su valor y su urgencia a mis obligaciones y mis derechos de estado, como si no dependiera de mi libre albedrío levantarme todas las mañanas a las cinco o quedarme en la cama, aunque me despidieran. Como si por el hecho de dar vida a este papel no lo trascendiera por todas partes, no me constituyera como un *más allá* de mi condición. Sin embargo, no hay duda de que *soy*, en un sentido, camarero: si no, ¿no podría de igual modo llamarme diplomático, o periodista?»²⁶

Habría que detenerse en cada palabra de esta especie de producto milagroso del inconsciente social que, aprovechando el doble juego (o el doble yo) autorizado por un empleo ejemplar del *yo* fenomenológico y la identificación «comprensiva» con el otro (Sartre la ha practicado mucho), proyecta una conciencia de intelectual en una práctica de camarero, o en el *análogon* imaginario de esta práctica, y produce una especie de quimera social, un monstruo con cuerpo de camarero y cabeza de filósofo: ¿hay que tener, acaso, la libertad de quedarse en la cama sin ser despedido para aprehender a quien se levanta a las cinco de la madrugada para barrer los locales y poner en marcha la cafetera antes de la llegada de los clientes como liberándose (¿libremente?) de la libertad de quedarse en la cama, aunque lo despidan? El lector habrá reconocido la lógica, la de la identificación con una entealequia, según la cual otros, tomando la relación «intelectual» con la condición obrera por la relación del obrero con esa condición, han podido producir un obrero comprometido por entero en las «luchas» o, por el contrario, por mera inversión, como en los mitos, desesperadamente resignado a no ser más que lo que es, a su «ser en sí» de

obrero, carente de la libertad que confiere el hecho de contar entre sus propios posibles unas posiciones como la de diplomático o periodista.

LA DIALÉCTICA DE LAS DISPOSICIONES Y LAS POSICIONES

En los casos de *coincidencia* más o menos perfecta entre la «vocación» y la «misión», entre las «expectativas colectivas», como dice Mauss, inscritas las más de las veces de manera implícita en la posición, y las expectativas o las esperanzas introducidas en las disposiciones, entre las estructuras objetivas y las estructuras cognitivas mediante las cuales son aprehendidas, resultaría vano tratar de buscar, de distinguir, en la mayoría de casos, lo que, en las prácticas, se debe al efecto de las posiciones y lo que es fruto de las disposiciones que los agentes aportan a ellas, las cuales rigen su relación con el mundo y, en particular, su percepción y su valoración de la posición; por lo tanto, rigen también su manera de ocuparla y, por ende, la «realidad» misma de esa posición.

Sólo hay acción, e historia, y conservación o transformación de las estructuras, porque hay agentes que no se reducen a lo que el sentido común, y tras él el «individualismo metodológico», introducen en la noción de individuo y que, en tanto que cuerpos socializados, están dotados de un conjunto de disposiciones que implican a la vez la propensión y la aptitud para entrar en el juego y jugar a él con más o menos éxito.

Sólo recurriendo a las disposiciones se puede comprender realmente, sin establecer la hipótesis devastadora del cálculo racional de todos los pormenores de la acción, la comprensión inmediata que los agentes se dan a sí mismos del mundo al aplicarle unas formas de conocimiento procedentes de la historia y la estructura del propio mundo al que las aplican; sólo este recurso permite dar cuenta de ese sentimiento de evidencia que, de modo paradójico, oculta de forma particularmente eficaz, incluso para quienes lo describen mejor, como Husserl y Schütz, las condiciones particulares (y, sin embargo, relativamente frecuentes) que lo posibilitan.

Pero los casos de ajuste de las disposiciones a las situaciones constituyen, además, una de las demostraciones más sobrecogedoras de la inanidad de la oposición preelaborada entre el individuo y la sociedad o entre lo individual y lo colectivo. Que esta oposición pseudocientífica sea tan resistente a las refutaciones se debe a que la sostiene la fuerza meramente social de las rutinas de pensamiento y los automatismos de lenguaje; la sostiene la lógica de las oposiciones escolares que subyacen en los temas de disertación y las lecciones magistrales (Tarde —o Weber— contra Durkheim, conciencia individual contra conciencia colectiva, individualismo metodológico contra holismo, RATS —partidarios de la *Rational Action Theory*— contra CATS —partidarios de la *Collective Action Theory*—, etcétera); la sostiene la tradición literariofilosófica de la disidencia libertaria contra los poderes sociales y, en particular, contra el Estado; finalmente, y sobre todo, la sostiene la fuerza y constancia de las oposiciones políticas subyacentes (liberalismo contra socialismo, capitalismo contra colectivismo), que los «teóricos» poco sagaces y poco escrupulosos se apresuran a asumir haciéndolas suyas en forma, a veces, apenas eufemizada.²⁷

La noción de *habitus* permite liberarse de esta alternativa letal y, al mismo tiempo, superar la oposición entre el realismo, para el cual sólo existe el individuo (o el grupo como conjunto de individuos), y el nominalismo radical, para el cual las «realidades sociales» no son más que palabras. Y ello, sin hipostasiar lo social en una entidad como la «conciencia colectiva» durkheimiana, falsa solución a un problema real: en cada agente, es decir, en el estado individuado, existen disposiciones supraindividuales que son capaces de funcionar de forma armonizada y, si se quiere, colectiva (la noción de *habitus* permite, como hemos visto, dar cuenta de procesos sociales colectivos y dotados de una especie de finalidad objetiva —como la tendencia de los grupos dominantes a asegurar su propia perpetuación— sin recurrir a colectivos personificados que plantean sus propios fines, ni a la agregación mecánica de las acciones racionales de los agentes individuales, ni a una conciencia o una voluntad central, capaz de imponerse por mediación de una disciplina).

Debido a que lo social se instituye también en los individuos

biológicos, hay, en cada individuo socializado, una parte de lo colectivo y, por lo tanto, unas propiedades válidas para toda una clase de agentes, que gracias a la estadística se pueden conocer. El *habitus* entendido como individuo o cuerpo biológico socializado, o como ente social biológicamente individuado a través de la encarnación en un cuerpo, es colectivo, o transindividual, y, por lo tanto, es posible elaborar clases de *habitus* caracterizables estadísticamente. Por ello, el *habitus* está en condiciones de intervenir eficazmente en un mundo social o un campo con el que esté ajustado genéricamente.

Pero no por ello la colectivización del individuo biológico que lleva a cabo la socialización hace desaparecer todas las propiedades antropológicas relacionadas con el soporte biológico. También hay que tomar nota de todo lo que lo social incorporado —piénsese, por ejemplo, en el capital cultural en estado incorporado— debe al hecho de estar ligado al individuo biológico y, por lo tanto, de ser dependiente de las debilidades y los fallos del cuerpo: el deterioro de las facultades, mnemónicas en particular, o la posible *imbecillitas* del heredero de la corona, o la muerte. Y también todo lo que debe a la lógica específica del funcionamiento del organismo, que no es la de un mecanismo sencillo, sino la de una estructura basada en la integración de niveles de organización cada vez más complejos, y a la que hay que recurrir para dar cuenta de algunas de las propiedades más características del *habitus*, como la tendencia a la generalización y la sistematicidad de sus disposiciones.

La relación entre las disposiciones y las posiciones no siempre adopta la forma del ajuste casi milagroso y, por ello, condenado a pasar inadvertido, que se observa cuando los *habitus* son fruto de estructuras variables, precisamente aquellas en las que se actualizan; en este caso, al estar los agentes abocados a vivir en un mundo que no es radicalmente diferente del que ha moldeado su *habitus* primario, la armonización se efectúa sin dificultad entre la posición y las disposiciones de quien la ocupa, entre la herencia y el heredero, entre el puesto y su detentador. Debido en particular a transformaciones estructurales que suprimen o modifican determinadas posiciones, y asimismo a la movilidad inter o intragene-

racional, la homología entre el espacio de las posiciones y el de las disposiciones nunca es perfecta y siempre existen agentes en falso, desplazados, a disgusto en su lugar y también, como suele decirse, «dentro de su piel». De la discordancia, como les ocurría a los «caballeros» de Port-Royal, puede surgir una disposición a la lucidez y la crítica que lleva al rechazo de aceptar como evidentes las expectativas o los requerimientos del puesto y, por ejemplo, a cambiar el puesto de acuerdo con las exigencias del *habitus* en vez de ajustar el *habitus* a las expectativas del puesto. No hay caso más ilustrativo de la dialéctica entre las disposiciones y las posiciones que el de las posiciones situadas en zonas de incertidumbre del espacio social, como las profesiones todavía mal definidas, tanto por sus condiciones de acceso como por sus condiciones de ejercicio (educador, animador cultural, asesor de comunicación, etcétera). Debido a que estos puestos mal delimitados y mal garantizados, pero «abiertos» y, como se dice a veces, «con mucho porvenir», dejan a sus ocupantes la posibilidad de definirlos introduciendo la necesidad incorporada que es constitutiva de su *habitus*, su futuro dependerá mucho de lo que hagan sus ocupantes, o, por lo menos, aquellos que, en las luchas internas de la «profesión» y las confrontaciones con las profesiones próximas y competidoras, consigan imponer la definición de la profesión más favorable para lo que son.

Pero los efectos de la dialéctica entre las inclinaciones inscritas en los *habitus* y las exigencias implicadas en la definición del puesto no son de menor importancia en los sectores más regulados y rígidamente estructurados de la estructura social, como las profesiones más antiguas y mejor codificadas de la función pública. Así, lejos de ser un producto mecánico de la organización burocrática, algunos de los rasgos más característicos del comportamiento de los pequeños funcionarios, la tendencia al formalismo, el fetichismo de la puntualidad o la rigidez en la relación con el reglamento constituyen la manifestación, en su situación particularmente favorable a su actualización, de un sistema de disposiciones que se expresa también, al margen de la situación burocrática, en todas las prácticas de la existencia, y que bastaría para predisponer a los miembros de la pequeña burguesía para las cualidades

requeridas por el orden burocrático y exaltadas por la ideología del «servicio público»: probidad, minuciosidad, rigorismo y propensión a la indignación moral. La tendencia del campo burocrático, espacio relativamente autónomo de relaciones (de fuerza y lucha) entre unas posiciones explícitamente constituidas y codificadas (es decir, definidas en su *rango*, su competencia, etcétera), a «degenerar» y convertirse en «institución total» que exige la identificación completa y mecánica del «funcionario» con su función y la ejecución estricta y mecánica de las reglas de derecho, reglamentos, directrices, circulares, no va mecánicamente ligada a los efectos morfológicos que la estatura y el número pueden ejercer sobre las estructuras (por ejemplo, mediante las coerciones impuestas a la comunicación): sólo puede realizarse en la medida en que cuenta con la complicidad de las disposiciones.

Cuanto más nos alejamos del funcionamiento habitual de los campos para dirigirnos hacia los límites, jamás alcanzados, sin duda, donde, con la desaparición de toda lucha y toda resistencia a la dominación, el espacio de juego se hace más rígido y se reduce a una «institución total» en el sentido de Goffman o, ahora en un sentido riguroso, a un *aparato*, más tiende la institución a consagrar a unos agentes que todo lo dan a la institución (al partido, a la iglesia o a la empresa, por ejemplo), y que efectúan esta *obediencia* con mayor facilidad cuanto menos capital poseen al margen de la institución (los detentadores de «diplomas de la casa», por ejemplo) y, por lo tanto, menos *libertad* tienen respecto a ella y respecto al capital y los beneficios específicos que la institución ofrece. El *apparatchik* que lo debe todo al aparato es el aparato hecho hombre, dispuesto a darlo todo a un aparato que le ha dado todo: se pueden poner en sus manos, sin temor, las más altas responsabilidades, puesto que nada puede hacer para hacer progresar sus intereses sin que, precisamente por eso mismo, satisfaga también las expectativas y los intereses del aparato; como el oblat, está predispuesto a defender la institución, con plena convicción, de las amenazas que representan para ella las desviaciones heréticas de aquellos a los que un capital adquirido al margen de la institución permite tomar distancias respecto a las creencias y las jerarquías internas, o incluso los inclina a hacerlo.

DESFASES, DISCORDANCIAS Y FALLOS

El hecho de que las respuestas que engendra el *habitus* sin cálculo ni propósito parezcan, las más de las veces, adecuadas, coherentes e inmediatamente inteligibles, no ha de llevar a convertirlos en una especie de instinto infalible, capaz de producir al instante milagrosas respuestas ajustadas a todas las situaciones. La concordancia anticipada entre el *habitus* a las condiciones objetivas es un *caso particular*, particularmente frecuente, sin duda (en los universos que nos son familiares), pero que no hay que universalizar.

(Sin duda, a partir del caso particular de la concordancia entre el *habitus* y la estructura se ha entendido con frecuencia como un principio de repetición y conservación un concepto que, como el de *habitus*, se me impuso inicialmente como el único medio de dar cuenta de los *desfases* que se observaban en una economía como la de la Argelia de los años sesenta —y que todavía se observa en muchos países considerados «en vías de desarrollo»— entre las estructuras objetivas y las incorporadas, entre las instituciones económicas importadas e impuestas por la colonización —o impuestas por el mercado en la actualidad— y las disposiciones económicas introducidas por unos agentes procedentes directamente del mundo precapitalista. Esta situación casi experimental producía el efecto de hacer que aparecieran en negativo, en todos los comportamientos que solían describirse entonces como quebrantamientos de la «racionalidad» y «resistencias a la modernidad», y que solían imputarse a misteriosos factores culturales, como el islam, las condiciones ocultas del funcionamiento de las instituciones económicas, es decir, las disposiciones económicas que los agentes han de poseer para que las estructuras económicas puedan funcionar armoniosamente, tan armoniosamente que hasta esa condición misma de su buen funcionamiento pase inadvertida, como en las sociedades donde las instituciones y las disposiciones económicas han seguido un desarrollo paralelo.

Me vi así abocado a poner en tela de juicio la universalidad de las disposiciones económicas llamadas racionales y, al mismo tiempo, a plantear el problema de las *condiciones económicas* —y

culturales— de acceso a estas disposiciones, problema que, ¡oh paradoja!, los economistas omiten plantear, con lo que aceptan como universales antihistóricos nociones que, como las de acción racional o preferencias, de hecho, se determinan económicamente y se moldean socialmente. No menos paradójico resulta que pueda recurrirse a Bergson para recordar una evidencia histórica que la deshistoricización asociada a la familiaridad suele hacer olvidar: «Hacen falta siglos de cultura para producir un utilitarista como Stuart Mill»,²⁸ es decir, lo que los economicistas que se remiten al fundador del utilitarismo consideran como una naturaleza universal. Lo mismo cabría decir de todo lo que el racionalismo primario inscribe en la razón. La lógica es el inconsciente de una sociedad que ha inventado la lógica. La acción lógica, en la definición que de ella da Pareto, o la acción racional, según Weber, es una acción que, al tener el mismo sentido para quien la lleva a cabo y para quien la observa, no tiene exterior, carece de excedente de sentido, salvo que ignora las condiciones históricas y sociales de esa transparencia perfecta para consigo misma.)

El habitus no está necesariamente adaptado ni es necesariamente coherente. Tiene sus grados de integración, que corresponden, en particular, a grados de «cristalización» del status ocupado. Se observa así que a posiciones contradictorias, aptas para ejercer sobre sus ocupantes «dobles coerciones» estructurales, corresponden a menudo habitus desgarrados, dados a la contradicción y la división contra sí mismos, generadora de sufrimiento. Además, aunque las disposiciones puedan deteriorarse o debilitarse debido a una especie de «desgaste» relacionado con la ausencia de actualización (correlativa, en particular, con un cambio de posición y condición social), o debido al efecto de una toma de conciencia asociada a una labor de transformación (como la corrección de los acentos, de los modales, etcétera), hay una inercia (o una *histeresis*) de los habitus que tienen una tendencia espontánea (inscrita en la biología) a perpetuar unas estructuras que corresponden a sus condiciones de producción. En consecuencia, puede ocurrir que, según el paradigma de don Quijote, las disposiciones estén en desacuerdo con el campo y las «expectativas colectivas» que son constitutivas de su normalidad. Sucede, en particular, cuando un

campo experimenta una crisis profunda y sus regularidades (incluso sus reglas) resultan profundamente trastocadas. A la inversa de lo que ocurre en las situaciones de concordancia, cuando la evidencia unida al ajuste hace que se vuelva invisible el habitus que lo posibilita, el principio de legalidad y regularidad relativamente autónomo que constituye el habitus surge entonces con claridad meridiana.

Pero, más generalmente, la diversidad de las condiciones, la diversidad correspondiente de los habitus y la multiplicidad de los desplazamientos intra e intergeneracionales de ascensión o declive hacen que los habitus puedan encontrarse enfrentados, en muchos casos, a condiciones de actualización diferentes de aquellas en las que fueron producidos: así ocurre, particularmente, en todos los casos en que los agentes perpetúan disposiciones que se han vuelto obsoletas debido a las transformaciones de las condiciones objetivas (envejecimiento social), o que ocupan posiciones que requieren disposiciones diferentes de aquellas que deben a su condición de origen, sea de modo duradero, como los nuevos ricos, o coyuntural, como los más necesitados cuando tienen que afrontar situaciones regidas por las normas dominantes, como determinados mercados económicos o culturales.

Los habitus cambian sin cesar en función de las experiencias nuevas. Las disposiciones están sometidas a una especie de revisión permanente, pero que nunca es radical, porque se lleva a cabo a partir de las premisas instituidas en el estado anterior. Se caracterizan por una combinación de constancia y variación que cambia según los individuos y su grado de agilidad o rigidez: si, recuperando la distinción de Piaget a propósito de la inteligencia, la adaptación se impone demasiado, surgen habitus rígidos, cerrados sobre sí mismos y demasiado integrados (como ocurre con los ancianos); si lo que se impone es la acomodación, el habitus se disuelve en el oportunismo de una especie de *mens momentanea*, y es incapaz de conectar con el mundo y tener un sentimiento integrado de sí mismo.

En las situaciones de crisis o cambio drástico, y, en particular, las que se observan en los casos de contactos de civilización relacionados con la situación colonial o los desplazamientos muy rá-

pidos en el espacio social, los agentes tienen, a menudo, dificultades para mantener unidas las disposiciones asociadas a estados o etapas diferentes, y algunos, con frecuencia los que, precisamente, estaban mejor adaptados al estado anterior del juego, tienen dificultades para ajustarse al nuevo orden establecido: sus disposiciones se vuelven disfuncionales, y los esfuerzos que pueden hacer para perpetuarlas contribuyen a hundirlos más profundamente en el fracaso. Es el caso de los herederos de «grandes familias» bearnesas que estudié durante los años sesenta, los cuales, impulsados por antiguas disposiciones y estimulados por madres protectoras y apegadas a un orden en vías de extinción, se condenaban al celibato y una especie de muerte social;²⁹ también es el caso de los elegidos de las escuelas de élite que, siempre durante los años sesenta, perpetuaban, de forma insensata, una imagen de la realización universitaria, en particular a propósito de la tesis de doctorado, que los condenaba a ceder su sitio a los recién llegados, a menudo con mucho menos currículum académico, pero que sabían adoptar los nuevos cánones, menos exigentes, del rendimiento académico o abandonar la vía real para tomar atajos (dirigiéndose por ejemplo hacia el CNRS –Centre national de la recherche scientifique–, la Escuela de altos estudios o las nuevas disciplinas).³⁰ Resultaría fácil extraer de la historia innumerables ejemplos de aristócratas que, por no querer, o no poder, rebajarse (habitus –de nobleza– obliga), dejaron que su privilegio se convirtiera en desventaja en la competencia con grupos sociales menos linajudos.

De manera más general, el habitus tiene sus fallos, sus momentos críticos de desconcierto y desfase: la relación de adaptación inmediata queda en suspenso en un instante de vacilación en el que puede insinuarse una forma de reflexión que nada tiene que ver con la del pensador escolástico y que, por medio de los movimientos del cuerpo (por ejemplo, el que calibra con la mirada o el ademán, como un tenista que repite una jugada fallida, los efectos del movimiento realizado o el desfase entre éste y el movimiento que hay que realizar), mantiene la mirada puesta en la práctica y no en quien la realiza.

¿Hay que plegarse a los hábitos de pensamiento que, como la

dicotomía de lo consciente y lo inconsciente, abocan a plantear el problema de la parte que corresponde, en la determinación de las prácticas, a las disposiciones del habitus o a los propósitos conscientes? Leibniz daba, en *Monadología*,* una respuesta extraña, que tiene el mérito de otorgar un espacio, de importancia, a la «razón práctica»: «Los hombres obran como los animales, en tanto que las consecuciones de sus percepciones sólo se logran por medio de la memoria; se parecen a los médicos empíricos, que tienen una mera práctica sin teoría; y sólo somos empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones.»³¹ Pero, en realidad, la distinción no es fácil, y muchos de los que han reflexionado sobre lo que significa seguir una regla han observado que no hay regla que, por precisa y explícita que sea (como la regla jurídica, o la matemática), pueda prever todas las condiciones posibles de su ejecución y, por lo tanto, no deje, inevitablemente, cierto margen de juego o interpretación, reservado a las estrategias prácticas del habitus (cosa que debería plantear algunos problemas a quienes postulan que los comportamientos regulados y racionales son necesariamente resultado de la voluntad de someterse a reglas explícitas y reconocidas). Pero, a la inversa, las improvisaciones del pianista o las figuras llamadas libres del gimnasta nunca se producen sin cierta presencia de espíritu, como suele decirse, cierta forma de pensamiento o incluso de *reflexión práctica*, reflexión en situación y acción que es necesaria para valorar en el acto la acción o el gesto realizado y corregir una mala posición del cuerpo, rehacer un movimiento imperfecto (*a fortiori*, lo mismo vale para las conductas de aprendizaje).

Además, el grado en el que cabe dejarse llevar por los automatismos del sentido práctico varía, evidentemente, según las situaciones y los ámbitos de actividad, pero también según la posición ocupada en el espacio social: es probable que aquellos que están «en su lugar» en el mundo social puedan dejarse llevar más y más completamente o fiarse de sus disposiciones (la famosa «soltura» de las personas de buena familia) que los que ocupan posiciones

* Versión castellana: *Monadología*, trad. de Pere Arnau e Hilari Montaner, Madrid, Alhambra, 1989. (N. del T.)

en falso, como los nuevos ricos o quienes han descendido de categoría social; pero éstos tienen más posibilidades de tomar conciencia de lo que, para otros, resulta evidente, pues están obligados a controlarse y a corregir de modo consciente los «primeros movimientos» de un habitus generador de comportamientos poco adaptados o desplazados.

5. Violencia simbólica y luchas políticas

en falso, como los nuevos ricos o quienes han descendido de categoría social; pero éstos tienen más posibilidades de tomar conciencia de lo que, para otros, resulta evidente, pues están obligados a controlarse y a corregir de modo consciente los «primeros movimientos» de un habitus generador de comportamientos poco adaptados o desplazados.

5. Violencia simbólica y luchas políticas

La adquisición del habitus primario en el seno de la familia no tiene nada que ver con un proceso mecánico de mera inculcación, análogo a la impresión de un «carácter» impuesta por la coerción.¹ Lo mismo sucede con la adquisición de las disposiciones específicas exigidas por un campo, que se lleva a cabo en la relación entre las disposiciones primarias, más o menos alejadas de las que suscita el campo, y las imposiciones inherentes a la estructura de éste: la labor de socialización específica tiende a favorecer la transformación de la libido original, es decir, de los afectos socializados constituidos en el campo doméstico, en alguna de las formas de la libido específica, para lo que saca provecho, en particular, de la transferencia de esa libido a unos agentes o instituciones que pertenecen al campo (por ejemplo, en el campo religioso, a las grandes figuras simbólicas, como Jesucristo o la Virgen, en sus diferentes figuras históricas).

LIBIDO E «ILLUSIO»

Los recién llegados aportan al campo disposiciones constituidas con anterioridad en el seno de un grupo familiar socialmente situado y que, por lo tanto, ya están más o menos ajustadas (en particular, debido a la autoselección, experimentada como «vocación», o a la herencia profesional) a las exigencias expresas o tácitas de aquél, a sus presiones o sus solicitudes, y son más o me-

nos «sensibles» a los signos de reconocimiento y consagración que implican una contrapartida de reconocimiento respecto al orden que los otorga. Sólo mediante una serie de transacciones imperceptibles, compromisos semiconscientes y operaciones psicológicas (proyección, identificación, transferencia, sublimación, etcétera) estimuladas, sostenidas, canalizadas e incluso organizadas socialmente, estas disposiciones se transforman poco a poco en disposiciones específicas, al cabo de innumerables ajustes infinitesimales necesarios para «estar a la altura» o, por el contrario, «bajar el listón» que van parejos con las desviaciones infinitesimales o bruscas y traumáticas que constituyen una trayectoria social. En este proceso de transmutación, los ritos de institución, y muy en especial los que prevé la institución escolar, como las pruebas iniciáticas de preparación y selectividad, en todo similares en su lógica, y sus efectos, a las de las sociedades arcaicas, cumplen un papel determinante al propiciar la inversión inicial en el juego.

También podría decirse, a este respecto, indiferentemente, que los agentes sacan partido de las posibilidades que ofrece un campo para expresar o saciar sus pulsiones, sus deseos o, incluso, sus neurosis, o que los campos utilizan los impulsos de los agentes para obligarlos a someterse o sublimarse a fin de plegarse a sus estructuras, así como a los fines que les son inmanentes. De hecho, ambos efectos se observan en cada caso, en proporciones desiguales, sin duda, según los campos y los agentes; desde esta perspectiva, podría describirse cada forma singular de *habitus* específico (de artista, escritor o científico, por ejemplo) como una «formación de compromiso» (en el sentido de Freud).

El proceso de transformación por el que alguien se convierte en minero, campesino, músico, profesor o empresario es largo, continuo e imperceptible, y, precisamente porque está sancionado por ritos de institución (como, en el caso de la nobleza escolar, la larga separación preparatoria y la prueba mágica de la oposición), excluye, salvo excepciones, las conversiones repentinas y radicales: se inicia desde la infancia, a veces incluso antes del nacimiento (en la medida en que, como se aprecia con particular claridad en lo que se llama a veces las «dinastías» —de músicos, empresarios, investigadores, etcétera—, implica el deseo —socialmente elaborado—

del padre, la madre o, a veces, todo un linaje) y se desarrolla, las más de las veces, sin crisis ni conflictos. Ello no significa que no haya sufrimientos morales o físicos, los cuales, en tanto que *pruebas*, forman parte de las condiciones del desarrollo de la *illusio*; en cualquier caso, nunca resulta posible determinar si es el agente el que escoge la institución, o viceversa, es decir, si el buen alumno escoge la escuela o ésta le escoge a él, porque todo en su comportamiento *dócil* revela que él la escoge.

La forma original de la *illusio* es la inversión en el espacio doméstico, sede de un complejo proceso de socialización de lo sexual y sexualización de lo social. Y la sociología y el psicoanálisis deberían aunar sus esfuerzos (aunque para ello habrían de superar sus prevenciones mutuas) a fin de analizar la génesis de la inversión en un campo de relaciones sociales, constituido así en objeto de interés y preocupación, en el que el niño se encuentra cada vez más implicado y que constituye el paradigma, así como el principio, de la inversión en el juego social. ¿Cómo se efectúa el paso, que describe Freud, de una organización narcisista de la libido, en la que el niño se toma a sí mismo (o a su cuerpo) como objeto de deseo, a otro estado en el que se orienta hacia otra persona y entra de este modo en el mundo de las «relaciones de objeto», en forma de un microcosmos social original, y se convierte en uno de los protagonistas del drama que se representa en él?

Cabe suponer que, para obtener el sacrificio del «amor propio» en beneficio de otro objeto de inversión, e inculcar así la disposición duradera a invertir en el juego social que es uno de los requisitos previos de todo aprendizaje, la labor pedagógica, en su forma elemental, se basa en uno de los motores que figurarán en el origen de todas las inversiones ulteriores: la *búsqueda del reconocimiento*. La inmersión feliz, sin distanciamiento ni desgarró, en el campo familiar puede describirse como una forma extrema de realización o, por el contrario, como una forma absoluta de alienación: perdido, por así decirlo, en los demás, perdido de los demás, el niño sólo podrá descubrir a los demás como tales a condición de descubrirse a sí mismo como «sujeto» para el que existen «objetos» que tienen la particularidad de poder considerarlo, a su vez, «objeto». De hecho, está continuamente abocado a adoptar acerca

de sí mismo el punto de vista de los demás, a adoptar el punto de vista de los otros para descubrir y evaluar de antemano cómo lo van a considerar y definir: su ser es un «ser percibido», un ser condenado a ser definido en su verdad por la percepción de los demás.

Ésta podría ser la raíz antropológica de la ambigüedad del capital simbólico —gloria, honor, crédito, reputación, notoriedad—, principio de una búsqueda egoísta de las satisfacciones del «amor propio» que, simultáneamente, es búsqueda fascinada de la aprobación de los demás: «La mayor baja del hombre es la búsqueda de la gloria, pero, al mismo tiempo, es la mayor señal de su excelencia; porque, sea cual sea la posesión que tenga en la tierra, sea cual sea su salud y comodidad esencial, no le satisface si no es apreciado por los hombres.»² El capital simbólico proporciona formas de dominación que implican la dependencia respecto a aquellos que permite dominar: en efecto, sólo existe en y por medio de la estima, el reconocimiento, la fe, el crédito y la confianza de los demás, y sólo puede perpetuarse mientras logra obtener la fe en su existencia.

El motor principal de la acción pedagógica inicial, en especial cuando ésta trata de desarrollar la sensibilidad a una forma particular de capital simbólico, estriba en esta relación original de dependencia simbólica: «La gloria. La admiración echa a perder todo desde la infancia. ¡Oh, qué bien dicho está eso!, ¡qué bien hecho!, ¡qué sabio es!, etcétera. Los niños de Port-Royal, a los que no se les da ese aguijón de deseo y de gloria, caen en la indolencia.»³ La labor de socialización de las pulsaciones se basa en una transacción permanente en la que el niño acepta renuncias y sacrificios a cambio de manifestaciones de reconocimiento, consideración o admiración («¡Qué bien se porta!»), a veces explícitamente solicitadas («¡Papá, mírame!»). Este intercambio, en la medida en que implica el compromiso total de ambos partícipes, sobre todo del niño, por supuesto, pero también de los padres, tiene una carga muy alta de afectividad. El niño incorpora lo social en forma de afectos, pero con un contenido de color y calificación social, ya que, sin duda, las órdenes, las prescripciones o las condenas paternas están particularmente indicadas para ejercer un «efecto de

Edipo» (utilizando una expresión de Popper)⁴ cuando proceden, como en un caso analizado por Francine Pariente,⁵ de un padre ingeniero de la Escuela Politécnica que, por su propio éxito, había quedado relegado al status de personaje inaccesible e inimitable. Pero los efectos sociales del *fatum* familiar, entendido como el conjunto de juicios, positivos o negativos, emitidos sobre el niño, exposiciones performativas del ser del niño que hacen que exista lo que exponen, o, de manera más sutil, y más aviesa, el conjunto de las *censuras silenciosas* impuestas por la propia lógica del orden doméstico como orden moral, no serían tan poderosos, ni tan dramáticos, si no contuvieran una carga exagerada de deseo y si, propiciados por la represión, no estuvieran sepultados en lo más profundo del cuerpo donde están grabados en forma de culpabilidades, de fobias, o, en una palabra, de pasión.⁶

(Dado que, en el estado actual de la división del trabajo entre los sexos, todavía suelen proponerse prioritariamente a los chicos apuestas simbólicas tales como el honor, la gloria o la celebridad, sobre ellos se ejerce de forma privilegiada la acción educativa destinada a agudizar la sensibilidad a estas apuestas; especialmente estimulados para adquirir la disposición para entrar en la *illusio* original cuya sede es el universo familiar, al mismo tiempo serán más sensibles al hechizo de los juegos sociales que les están socialmente reservados y que tienen como apuesta una u otra de las diferentes formas posibles de dominación.)

UNA COERCIÓN POR CUERPOS

El análisis del aprendizaje y la adquisición de las disposiciones conduce al principio propiamente histórico del orden político. Del descubrimiento de que en el origen de la ley no hay más que arbitrariedad y usurpación, de que es imposible fundamentar el derecho en la razón y el derecho y de que la constitución, lo que más se parece, sin duda, en el orden político, a un primer fundamento cartesiano, no es más que una ficción fundadora pensada para ocultar el acto de violencia fuera de la ley que constituye el principio de la instauración de la ley, Pascal saca una conclusión

típicamente maquiavélica: ya que es imposible hacer partícipe al pueblo de la verdad liberadora sobre el orden social (*«veritatem qua liberetur»*), porque ello sólo podría poner en peligro o echar a perder ese orden, hay que «engañarlo», ocultarle la «verdad de la usurpación», es decir, la violencia inaugural en la que se basa la ley, haciendo «que la considere auténtica, eterna».

De hecho, no hace falta ninguna acción engañosa de esa índole, como creen quienes aún imputan la sumisión a la ley y el mantenimiento del orden simbólico a una acción deliberadamente organizada de propaganda o a la eficacia (sin duda, nada despreciable) de «aparatos ideológicos de Estado» puestos al servicio de los dominantes. Por lo demás, el propio Pascal observa también que «la costumbre hace toda la autoridad», además de recordar sin cesar que el orden social no es más que el orden de los cuerpos: la habituación a la costumbre y la ley que la ley y la costumbre producen por sus propias existencia y persistencia basta en lo esencial, y al margen de cualquier intervención deliberada, para imponer un reconocimiento de la ley basado en el desconocimiento de la arbitrariedad que preside su origen. La autoridad que el Estado está en condiciones de ejercer se halla, sin duda, reforzada por el «augusto aparato» que despliega, en particular mediante la institución judicial; pero la obediencia que obtiene se debe en una parte esencial a las disposiciones que inculca por medio del propio orden que establece (y asimismo, más específicamente, por medio de la educación escolar). De modo que los problemas más fundamentales de la filosofía política sólo pueden plantearse y resolverse realmente volviendo a las observaciones triviales de la sociología del aprendizaje y la educación.

A diferencia del mando, acción sobre una máquina o un autó-mata que funciona por vías mecánicas, susceptibles de un análisis físico, la orden sólo se vuelve eficiente por mediación de quien la ejecuta; lo que no significa que suponga necesariamente, por parte del ejecutante, una elección consciente y deliberada, que implicaría, por ejemplo, la posibilidad de la desobediencia. Las más de las veces, puede basarse en lo que Pascal llama el «autómata», es decir, en unas disposiciones preparadas para reconocerla prácticamente, lo que le confiere su apariencia «automática» y puede inclinar a

interpretarla desde un punto de vista mecanicista. La fuerza simbólica, como la de un discurso performativo y, en particular, una orden, es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y de un modo que parece mágico, al margen de cualquier coerción física; pero la magia sólo funciona si se apoya en disposiciones previamente constituidas, que «lanza» como muelles. Lo que significa que sólo es una excepción aparente de la ley de la conservación de la energía (o del capital): sus condiciones de posibilidad, y su contrapartida económica (en un sentido amplio del término), residen en la ingente labor previa que resulta necesaria para llevar a cabo una transformación duradera de los cuerpos y producir las disposiciones permanentes que la acción simbólica despierta y reactiva. (Esta acción transformadora resulta tanto más poderosa en cuanto se ejerce, en lo esencial, de forma invisible e insidiosa, mediante la familiarización con un mundo físico estructurado simbólicamente y la experiencia precoz y prolongada de interacciones caracterizadas por las estructuras de dominación.)

Fruto de la incorporación de una estructura social en forma de una disposición casi natural, a menudo con todas las apariencias de lo innato, el habitus es la *vis insita*, la energía potencial, la fuerza durmiente y el lugar de donde la violencia simbólica, en particular la que se ejerce mediante los performativos, deriva su misteriosa eficacia. Asimismo, constituye el fundamento de una forma particular de eficacia simbólica, la «influencia» (de una persona —«las malas influencias»—, un pensamiento, un autor, etcétera), a la que a menudo se adjudica el papel de virtud dormitiva, pero que pierde todo su misterio en cuanto se relacionan sus efectos casi mágicos con las condiciones de producción de las disposiciones que predisponían a padecerla.

De manera general, la eficacia de las necesidades externas se apoya en la eficacia de una necesidad interna. Así pues, al ser el resultado de la implantación en el cuerpo de una relación de dominación, las disposiciones son el verdadero principio de los actos tácticos de conocimiento y reconocimiento de la frontera mágica entre los dominantes y los dominados que la magia del poder simbólico, que actúa como un gatillo, no hace más que disparar. El reconocimiento práctico a través del cual los dominados contribu-

yen, a menudo sin saberlo y, a veces, contra su voluntad, a su propia dominación al aceptar tácitamente, por anticipado, los límites impuestos, adquiere a menudo la forma de la *emoción corporal* (vergüenza, timidez, ansiedad, culpabilidad), con frecuencia asociada a la impresión de *regresar* hacia relaciones arcaicas, las de la infancia y el universo familiar. Se revela en manifestaciones visibles, como el sonrojo, la turbación verbal, la torpeza, el temblor..., otras tantas maneras de someterse, incluso a pesar de uno mismo y *contra lo que le pide el cuerpo*, al juicio dominante, otras tantas maneras de experimentar, a veces en el conflicto interior y la «fractura del yo», la complicidad oculta que un cuerpo que se sustrae a las directrices de la conciencia y la voluntad mantiene con la violencia de las censuras inherentes a las estructuras sociales.

Todo esto queda perfectamente reflejado en la lectura de la siguiente cita de James Baldwin, en la que evoca las meditaciones por medio de las cuales el niño negro aprende y comprende la diferencia que hay entre los blancos y los negros y los límites que éstos tienen asignados: «Antes de que el niño negro haya percibido esa diferencia, y mucho antes aún de que la haya comprendido, ha empezado a reaccionar a ella, a estar dominado por ella. Todos los esfuerzos de sus padres para prepararlo para un destino del que no pueden protegerlo lo determinan secretamente, en el temor, a empezar a esperar, sin saberlo, su castigo misterioso e inexorable. Ha de ser bueno, no sólo para complacer a sus padres y evitar que ellos lo castiguen; más allá de la autoridad de sus padres, hay otra, anónima e impersonal, infinitamente más difícil de satisfacer y de una terrible crueldad. Y ello se insinúa en la conciencia del niño por medio del tono de la voz de sus padres cuando le exhortan, lo castigan o lo miman; en el tono de miedo, repentino e incontrolable, que trasluce la voz de su padre o su madre cuando se extravía más allá de un límite cualquiera. No sabe dónde está ese límite ni en qué consiste, lo cual ya de por sí es aterrador, pero el miedo que nota en la voz de sus padres resulta más aterrador todavía.»⁷

La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando sólo dis-

pone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etcétera), son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social.

Por lo tanto, sólo cabe pensar esta forma particular de dominación si se supera la alternativa de la coerción que ejercen unas *fuerzas* y el consentimiento a unas *razones*, de la coerción mecánica y la sumisión voluntaria, libre, deliberada. El efecto de la dominación simbólica (de un sexo, una etnia, una cultura, una lengua, etcétera) no se ejerce en la lógica pura de las conciencias cognitivas, sino en la oscuridad de las disposiciones del habitus, donde están inscritos los esquemas de percepción, evaluación y acción que fundamentan, más acá de las decisiones del conocimiento y los controles de la voluntad, una relación de conocimiento y reconocimiento prácticos profundamente oscura para sí misma. Así pues, sólo puede comprenderse la lógica paradójica de la dominación masculina, forma por antonomasia de la violencia simbólica, y la sumisión femenina, respecto a la cual cabe decir que es a la vez, y sin contradicción, *espontánea y extorsionada*, si se advierten los *efectos duraderos* que el orden social ejerce sobre las mujeres, es decir, las disposiciones espontáneamente concedidas a este orden que la violencia simbólica les impone.

El poder simbólico sólo se ejerce con la colaboración de quienes lo padecen porque contribuyen a *establecerlo* como tal. Pero no ir más allá de esta constatación (como el constructivismo idealista, etnometodológico, o de otro tipo) podría resultar muy peligroso: esa sumisión nada tiene que ver con una relación de «servidumbre voluntaria» y esa complicidad no se concede mediante un acto consciente y deliberado; la propia complicidad es el efecto de un poder, inscrito de forma duradera en el cuerpo de los dominados, en forma de esquemas de percepción y disposiciones (a respetar, a admirar, a amar, etcétera), es decir, de creencias que vuelven

sensible a determinadas manifestaciones simbólicas, tales como las representaciones públicas del poder. Estas disposiciones, es decir, más o menos, todo lo que Pascal engloba en el concepto de «imaginación», son las que, como también dice, distribuyen la «reputación» y la «gloria», otorgan «el respeto y la veneración a las personas, las obras, las leyes, los grandes». Son las que confieren a las «togas rojas» y los «armiños», a los «palacios» de los magistrados y las «flores de lis», a las «sotanas» y las «mulas» de los médicos, a los «bonetes cuadrados» y las «togas demasiado amplias» de los doctores, la autoridad que ejercen sobre nosotros;⁸ pero, para producirlas, ha sido necesaria la acción prolongada de innumerables poderes que todavía nos siguen gobernando a través de ellas. Y Pascal recuerda claramente, para animarnos a neutralizarlos, que los efectos de «imaginación» que producen el «aparato augusto» y la «auténtica ostentación» que por fuerza van parejos con el ejercicio de todos estos poderes (los ejemplos a los que alude son otros tantos «cargos u oficios» detentados por la nobleza de escuela o de Estado) remiten a la costumbre, es decir, a la educación y el adiestramiento del cuerpo.

Estamos muy lejos del lenguaje de lo «imaginario» que se utiliza a veces hoy, un poco sin ton ni son, y que nada tiene que ver, a pesar de la coincidencia verbal, con lo que Pascal incluye en el término de «imaginación» (o de «opinión»), es decir, a la vez el soporte y el efecto en los cuerpos de la violencia simbólica: esta sumisión, que por lo demás el cuerpo puede reproducir simulándola, no es un acto de conciencia dirigido a un correlato mental, una mera representación mental (de las ideas «que uno tiene») susceptible de ser combatida por la mera «fuerza intrínseca de las ideas verdaderas», o lo que se suele englobar en el concepto de «ideología», sino una creencia tácita y práctica que se ha vuelto posible gracias a la habituación fruto del adiestramiento del cuerpo. Y también es efecto de la ilusión escolástica describir la resistencia a la dominación en el lenguaje de la conciencia —como hace la tradición marxista, y también esas teóricas feministas que, dejándose llevar por los hábitos de pensamiento, esperan que la liberación política surja del efecto automático de la «toma de conciencia»— ignorando, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la

extraordinaria inercia que resulta de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos. Si bien la explicación puede ayudar, sólo una auténtica labor de contraadiestramiento, que implique la repetición de los ejercicios, puede, como el entrenamiento del atleta, transformar duraderamente los *habitus*.

EL PODER SIMBÓLICO

La dominación, incluso cuando se basa en la fuerza más cruda, la de las armas o el dinero, tiene siempre una dimensión simbólica, y los actos de sumisión, de obediencia, son actos de conocimiento y reconocimiento que, como tales, recurren a estructuras cognitivas susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo y, en particular, a las estructuras sociales. Estas *estructuras estructurantes* son formas históricamente constituidas, arbitrarias, en el sentido de Saussure y Mauss, cuya génesis social puede reconstruirse. Generalizando la hipótesis durkheimiana según la cual las «formas primitivas de clasificación» corresponden a las estructuras de los grupos, cabe indagar su origen en el efecto de la incorporación «automática» de las estructuras sociales, multiplicada por la acción del Estado, que, en las sociedades diferenciadas, está en condiciones de inculcar de manera universal, a escala de un determinado ámbito territorial, un principio de visión y división común, unas estructuras cognitivas y evaluativas idénticas o parecidas: constituye por ello el fundamento de un «conformismo lógico» y un «conformismo moral» (las expresiones son de Durkheim), de un consenso prerreflexivo, inmediato, sobre el sentido del mundo, que constituye el origen de la experiencia del mundo como «mundo del sentido común». Lo que significa que la teoría del conocimiento del mundo social es una dimensión fundamental de la teoría política y que es posible, a condición de «poner en suspenso» la «suspensión» de la dimensión política que la pretensión de aprehender la esencia universal de la «experiencia original de lo social» les induce a efectuar, apoyarse en los análisis fenomenológicos de la «actitud natural», es decir, de la aprehensión primera del mundo social como algo que cae por su propio peso, na-

rural, evidente, para recordar la extraordinaria *adhesión* que el orden establecido logra obtener, en grados diferentes, sin duda, según las formaciones sociales y la fase (orgánica o crítica) en que se encuentran, con efectos políticos diferentes según los fundamentos de ese orden y los principios de su perpetuación. Recordarlo resulta tanto más necesario cuanto que el voluntarismo y el optimismo decisorios que definen la visión populista del «pueblo» como lugar de subversión o, por lo menos, de «resistencia» se añan, para relegar las constataciones realistas, con el pesimismo, a veces apocalíptico, de la visión conservadora de las «masas» como fuerza bruta y ciega de la subversión.

El análisis fenomenológico, tan bien «neutralizado» políticamente que cabe leerlo sin extraer ninguna consecuencia política, tiene la virtud de volver visible todo lo que todavía concede al orden establecido la experiencia política más *para-dójica*, más crítica, en apariencia, la más resuelta a efectuar la «*epoché* de la actitud natural», como decía Schütz (es decir, a llevar a cabo la suspensión de la suspensión de la duda sobre la posibilidad de que el mundo social sea diferente que está implicada en la experiencia del mundo como «algo que cae por su propio peso»). Como las disposiciones son fruto de la incorporación de las estructuras objetivas y las expectativas tienden a ajustarse a las posibilidades, el orden instituido tiende siempre a dar la impresión, incluso a los más desfavorecidos, de que cae por su propio peso, de que es necesario, evidente, más necesario, más evidente, en cualquier caso, de lo que cabría creer desde el punto de vista de aquellos que, al no haber sido formados en condiciones tan crudas, por fuerza han de sentir las espontáneamente insoportables e indignantes. Desde este enfoque, la relectura del análisis fenomenológico (como, en un registro completamente distinto, la del análisis spinozista del *obsequium*, esa «voluntad constante», producida por el «condicionamiento mediante el cual el Estado nos moldea a su conveniencia y que le permite conservarse») tiene la virtud de recordar lo que más particularmente se ignora o se inhibe, sobre todo en universos donde la gente suele concebirse como libre de los conformismos y las creencias, es decir, la relación de *sumisión*, a menudo insuperable, que une a todos los agentes sociales, les guste o no, al mundo

social del que son fruto para lo mejor y lo peor. Y si hay que hacer hincapié en esta verdad, incluso con la exageración necesaria para despertar del letargo dóxico «llevando el agua al propio molino», no es para negar, por supuesto, la existencia de estrategias de *resistencia*, individual o colectiva, ordinaria o extraordinaria, ni para excluir la necesidad de un análisis sociológico diferencial de las relaciones con el mundo social o, más precisamente, de las variaciones de la extensión del área de la *dóxa* —en relación con el área de las opiniones, ortodoxas o heterodoxas, expresadas, constituidas, explicitadas— según las sociedades (y, en particular, según su grado de homogeneidad y su estado, orgánico o crítico) y según las posiciones ocupadas en esas sociedades.

Pero, incluso en las sociedades más diferenciadas y más sometidas al cambio, los presupuestos de la *dóxa* —por ejemplo, aquellos que amparan la elección de las fórmulas de cortesía— no se reducen a un conjunto de «tesis» formales y universales como las que enuncia Schütz: «En la actitud natural, considero que cae por su propio peso que los demás existen y actúan sobre mí como yo actúo sobre ellos, que la comunicación y la comprensión mutuas pueden establecerse entre nosotros —por lo menos en cierta medida—, todo ello gracias a un sistema de signos y símbolos y en el marco de una organización y de instituciones sociales que no son obra mía.»⁹ Se podría mostrar sin dificultad que lo que tácitamente se impone al reconocimiento por medio de la «violencia inerte» del orden social va mucho más allá de estas pocas constataciones antropológicas generales y antihistóricas, como demuestran las innumerables manifestaciones (malestar, culpabilidad o silencio vergonzante) de la sumisión ante la cultura y la lengua legítimas. La creencia política primordial es un punto de vista particular, el de los dominantes, que se presenta y se impone como punto de vista universal. Es el punto de vista de quienes dominan directa o indirectamente el Estado y, por medio de él, han constituido su punto de vista en punto de vista universal, al cabo de luchas contra visiones rivales. Lo que se presenta hoy en día como evidente, asumido, establecido de una vez por todas, fuera de discusión, no siempre lo ha estado y sólo se ha ido imponiendo como tal paulatinamente: la evolución histórica es lo que tiende a abolir la histo-

ria, en particular al remitir al pasado, es decir, al inconsciente, los posibles laterales que han sido descartados y hacer olvidar de este modo que la «actitud natural» de la que hablan los fenomenólogos, es decir, la experiencia primera del mundo como algo que cae por su propio peso, constituye *una relación socialmente elaborada*, como los esquemas perceptivos que la posibilitan.

Los fenomenólogos, que han explicitado esta primera experiencia, y los etnometodólogos, cuyo proyecto consiste en describirla, no se dotan de los medios para dar razón de ella: por mucho que tengan razón al recordar, en contra de la visión mecanicista, que los agentes sociales elaboran la realidad social, omiten plantear el problema de la elaboración social de los principios de elaboración de esa realidad que los agentes emplean en dicha labor de elaboración, individual y también colectiva, y asimismo interrogarse sobre la contribución del Estado a esa elaboración. En las sociedades poco diferenciadas, mediante la organización espacial y temporal de la organización de la vida social, y también mediante los *ritos de institución* que establecen diferencias definitivas entre quienes se han sometido al rito (por ejemplo, la circuncisión) y aquellos (o aquellas) que no se han sometido (las mujeres), se instituyen en los cuerpos, en forma de esquemas prácticos (más que de categorías), los principios de visión y división comunes (cuyo paradigma es la oposición entre lo masculino y lo femenino). En nuestras sociedades, el Estado contribuye en una parte determinante a la producción y la reproducción de los instrumentos de elaboración de la realidad social. En tanto que estructura organizadora e instancia reguladora de las prácticas, ejerce de modo permanente una acción formadora de disposiciones duraderas, mediante las imposiciones y las disciplinas a las que somete uniformemente al conjunto de los agentes. Impone en particular, en la realidad y las mentes, los principios de clasificación fundamentales —sexo, edad, «competencia», etcétera— mediante la imposición de divisiones en categorías sociales —como activos/inactivos— que son fruto de la aplicación de «categorías» cognitivas, de este modo cosificadas y naturalizadas, y constituye el fundamento de la eficacia simbólica de todos los ritos de institución, por ejemplo, de los que constituyen el fundamento de la familia, y también de

los que se ejercen mediante el funcionamiento del sistema escolar, que instaura, entre los elegidos y los eliminados, diferencias simbólicas duraderas, a menudo definitivas, y universalmente reconocidas dentro de los límites de su ámbito.

La construcción del Estado va pareja con la elaboración de una especie de sublimación histórica común que, al cabo de un dilatado proceso de incorporación, se vuelve inmanente a todos sus «sujetos». Por medio del marco que impone a las prácticas, el Estado instituye e inculca formas simbólicas de pensamiento comunes, marcos sociales de la percepción, el entendimiento o la memoria, formas estatales de clasificación o, mejor aún, esquemas prácticos de percepción, evaluación y acción. (Al multiplicar deliberadamente, como hago aquí, y en otras partes de este texto, las formulaciones equivalentes, salvo en lo que a la tradición teórica se refiere, quisiera contribuir a derribar las falsas fronteras entre universos teóricos artificialmente separados —por ejemplo, la filosofía neokantiana de las formas simbólicas propuesta por Cassirer, y la sociología durkheimiana de las formas primitivas de clasificación— y matar así dos pájaros de un tiro, acumular sus logros y aumentar al mismo tiempo las posibilidades de ser comprendido.)

Por esta vía, el Estado crea las condiciones de una sintonización inmediata de los *habitus* que constituye a su vez el fundamento de un consenso sobre este conjunto de evidencias compartidas que son constitutivas del sentido común. Así por ejemplo, los ritmos del calendario social y, en particular, los de las vacaciones escolares, que determinan las grandes «migraciones estacionales» de las sociedades contemporáneas, garantizan, a la vez, referentes objetivos comunes y principios de división subjetivos armonizados que aseguran, más allá de la irreductibilidad de los tiempos vividos, unas «experiencias internas del tiempo» lo suficientemente concordantes para posibilitar la vida social. Otro ejemplo es la división en disciplinas del mundo universitario, que se inscribe en forma de *habitus* disciplinarios generadores de un acuerdo entre los especialistas responsable incluso de sus desacuerdos y la forma en que se expresan, y que también implica todo tipo de limitaciones y mutilaciones en las prácticas y las represen-

taciones, así como de distorsiones en las relaciones con los representantes de otras disciplinas.

Pero, para comprender realmente la sumisión inmediata que logra el orden estatal, hay que romper con el intelectualismo de la tradición kantiana y percibir que las estructuras cognitivas no son formas de la conciencia, sino disposiciones del cuerpo, esquemas prácticos, y que la obediencia que otorgamos a los preceptos estatales no puede comprenderse como sumisión mecánica a una fuerza ni como consentimiento consciente a una orden. El mundo social está sembrado de *llamadas al orden* que sólo funcionan como tales para los individuos predispuestos a percibirlas, y que, como la luz roja al frenar, ponen en funcionamiento disposiciones corporales profundamente arraigadas sin pasar por las vías de la conciencia y el cálculo. La sumisión al orden establecido es fruto del acuerdo entre las estructuras cognitivas que la historia colectiva (filogénesis) y la individual (ontogénesis) han inscrito en los cuerpos y las estructuras objetivas del mundo al que se aplica: si la evidencia de los preceptos del Estado se impone con tanta fuerza, es porque ha impuesto las estructuras cognitivas según las cuales es percibido.

Pero hay que superar la tradición neokantiana, incluso en su forma durkheimiana, en otro punto. Indudablemente, al privilegiar el *opus operatum*, el estructuralismo simbólico como el de Lévi-Strauss o del Foucault de *Les Mots et les Choses*) se condena a ignorar la dimensión activa de la producción simbólica, mítica en particular, es decir, la cuestión del *modus operandi*, de la «gramática generativa», en el lenguaje de Chomsky, y, sobre todo, de su génesis y, por lo tanto, de sus relaciones con unas condiciones sociales de producción particulares. Pero tiene el inmenso mérito de tratar de poner de manifiesto la coherencia de los sistemas simbólicos, considerados como tales. Y es que esa coherencia constituye uno de los principios esenciales de su *eficacia* específica, como se ve con toda claridad en el caso del derecho, donde es buscada de modo deliberado, pero también en el del mito y la religión: en efecto, el orden simbólico se basa en la imposición al conjunto de los agentes de estructuras estructurantes que deben parte de su consistencia y su resistencia al hecho de que son, en apariencia, al menos, coherentes y sistemáticas, y se ajustan a las estructuras ob-

jetivas del mundo social (es el caso, por ejemplo, de la oposición entre lo masculino y lo femenino, atrapada en la tupida red de oposiciones del sistema mitocorritual, a su vez inscrito en los cuerpos y las cosas). Este ajuste inmediato y tácito (en todo opuesto a un contrato explícito) fundamenta la relación de sumisión dóxica que nos liga al orden establecido mediante las ataduras del inconsciente, es decir, de la historia que se ignora como tal. El reconocimiento de la legitimidad no es, como cree Max Weber, un acto libre de la conciencia clara, sino que arraiga en el ajuste inmediato entre las estructuras incorporadas, convertidas en esquemas prácticos, como los que organizan los ritmos temporales (por ejemplo, la división en *horas*, absolutamente arbitraria, de la agenda escolar), y las estructuras objetivas.

En cuanto se abandona la tradición intelectualista de las filosofías de la conciencia, la sumisión dóxica de los dominados a las estructuras objetivas de un orden social de las que son fruto sus estructuras cognitivas deja de ser un profundo misterio y se aclara de repente. En la noción de «falsa conciencia», a la que recurren algunos marxistas para dar cuenta de los efectos de la dominación simbólica, lo que sobra es «conciencia», y hablar de «ideología» es situar en el orden de las *representaciones*, susceptibles de ser transformadas por esa conversión intelectual que llamamos «toma de conciencia», lo que se sitúa en el orden de las *creencias*, es decir, en lo más profundo de las disposiciones corporales.

(Cuando se trata de dar razón del poder simbólico y la dimensión propiamente simbólica del poder estatal, el pensamiento marxista representa más bien un obstáculo que una ayuda. Cabe, por el contrario, recurrir a la contribución decisiva que Max Weber aportó, en sus escritos sobre la religión, a la teoría de los sistemas simbólicos, al reintroducir los agentes especializados y sus intereses específicos. En efecto, aunque, como Marx, demuestra menor interés por la estructura de los sistemas simbólicos —que, por cierto, no denomina así— que por su función, Max Weber tiene el mérito de llamar la atención sobre los productores de estos productos particulares —los agentes religiosos, en el caso que le interesa— y sobre sus *interacciones* —conflicto, rivalidad, etcétera—. A diferencia de los marxistas, que, aunque quepa invocar algún texto

de Engels a propósito del cuerpo de juristas, tienden a silenciar la existencia de agentes especializados de producción, recuerda que, para comprender la religión, no basta con estudiar las formas simbólicas de tipo religioso, como Cassirer o Durkheim, y ni siquiera la estructura inmanente del mensaje religioso o el corpus mitológico, como los estructuralistas: dedica su atención a los productores del mensaje religioso, los intereses específicos que los impulsan, las estrategias que emplean en sus luchas, como la excomunión.

Al aplicar, mediante una nueva ruptura, el modo de pensamiento estructuralista —que es del todo ajeno a Max Weber— no sólo a las obras y las relaciones entre las obras —como el estructuralismo simbólico—, sino también a las relaciones entre los productores de bienes simbólicos, puede establecerse en cuanto tal no sólo la estructura de las producciones simbólicas o, mejor aún, *el espacio de las tomas de posición* simbólicas en un ámbito de la práctica determinada —por ejemplo, los mensajes religiosos—, sino también la estructura del sistema de los agentes que los producen —por ejemplo, los sacerdotes, los profetas y los brujos— o, mejor aún, *el espacio de las posiciones* que ocupan —lo que llamo el campo religioso, por ejemplo— en la rivalidad que los enfrenta: nos dotamos así del medio para comprender esas producciones simbólicas, a la vez, en su función, su estructura y su génesis, sobre la base de la hipótesis, validada empíricamente, de la homología entre ambos espacios.)

El ajuste prerreflexivo entre las estructuras objetivas y las incorporadas, y no la eficacia de la propaganda deliberada de los aparatos, o el libre reconocimiento de la legitimidad por los ciudadanos, explica la facilidad, en definitiva realmente asombrosa, con la que, a lo largo de la historia, y exceptuando contadas situaciones de crisis, los dominantes imponen su dominación: «Nada resulta más asombroso para quienes consideran los asuntos humanos con mirada filosófica que ver la facilidad con la que la mayoría (*the many*) es gobernada por la minoría (*the few*) y observar la sumisión implícita con que los hombres revocan sus propios sentimientos y pasiones en beneficio de sus dirigentes. Cuando nos preguntamos por qué medios se lleva a cabo esta cosa tan sin-

gular, encontramos que, como la fuerza siempre está del lado de los gobernados, los gobernantes no cuentan con más apoyo que la opinión. Por lo tanto, el gobierno se basa únicamente en la opinión, y esta máxima es extensible tanto a los gobiernos más despóticos y militares como a los más libres y populares.»¹⁰

El asombro de Hume plantea el problema fundamental de toda filosofía política, problema que se suele ocultar, paradójicamente, planteando un problema escolástico que nunca se plantea realmente como tal en la existencia corriente: el de la legitimidad. En efecto, lo que plantea un problema es que, en lo esencial, el orden establecido no plantea ningún problema; que, al margen de situaciones de crisis, el problema de la legitimidad del Estado, y el orden que instituye, no se plantea. El Estado no necesita por fuerza dar órdenes, ni ejercer una coerción física, o disciplinaria, para producir un mundo social ordenado, al menos mientras esté en condiciones de producir estructuras cognitivas incorporadas que se ajusten a las estructuras objetivas y garantizar así la sumisión dóxica al orden establecido.

(Ante este vuelco, tan típicamente pascaliano, de la visión no del todo sabia, que se equivoca al asombrarse de lo que se asombra, ¿cómo no citar a Pascal? «El pueblo tiene opiniones muy sanas [...]. Los no del todo sabios se burlan de ellas y triunfan, pues con ello muestran la locura del mundo; pero, por una razón que no alcanzan a ver, tiene razón.»¹¹ Y la verdadera filosofía se burla de la filosofía de «aquellos que, entre estos dos extremos, [...] se hacen los entendidos» y se burlan del pueblo, so pretexto de que no se asombra lo suficiente de tantas cosas muy dignas de asombro. A falta de interrogarse sobre «la razón de los efectos» que suscitan sus asombros, contribuyen al desvío de las realidades más dignas de provocar asombro, como «la sumisión implícita con la que los hombres revocan sus sentimientos y pasiones en beneficio de sus dirigentes» —o, en el lenguaje del 68, la docilidad con que sacrifican sus «deseos» a las exigencias «represivas» del orden «dominante»—. Muchas reflexiones de apariencia radical sobre lo político y el poder arraigan en las rebeliones de adolescentes estetas que hacen calaveradas para denunciar las coerciones del orden social, identificadas, las más de las veces, con la familia —«¡Familias,

os aborrezco!»— o con el Estado —con la temática «izquierdista» de la «represión» que «a todas luces» inspiró a los filósofos franceses, después de 1968—. No son más que una manifestación entre otras muchas de esa «impaciencia ante los límites», de la que hablaba Claudel, que no predispone demasiado a adentrarse en la comprensión realista y atenta —sin por ello ser resignada— de las coerciones sociales. Y puede leerse como un programa de trabajo científico y político el famoso texto sobre «la razón de los efectos»: «Cambio continuo del pro al contra. Y hemos demostrado, pues, que el hombre es vano por la estima que tiene de cosas que no son en absoluto esenciales. Y todas esas opiniones han sido destruidas. Hemos demostrado después que todas esas opiniones son muy sanas, y que, por lo tanto, al estar todas esas vanidades perfectamente fundadas» —estamos aquí muy cerca de la definición durkheimiana de la religión como «delirio bien fundado»—, «el pueblo no es tan vano como se dice. Y así hemos destruido la opinión que destruía la del pueblo. Pero ahora es preciso destruir esta última proposición y demostrar que sigue siendo verdad que el pueblo es vano, aunque sus opiniones sean sanas, ya que no ve dónde está la verdad, y, al ponerla donde no está, sus opiniones son siempre muy falsas y muy malsanas.»¹²

LA DOBLE NATURALIZACIÓN Y SUS EFECTOS

Las pasiones del habitus dominado (desde el punto de vista del sexo, la cultura o la lengua), relación social somatizada, ley del cuerpo social convertida en ley del cuerpo, no son de las que pueden suspenderse mediante un mero esfuerzo de la voluntad, basado en una toma de conciencia liberadora. Quien es víctima de la timidez se siente traicionado por su cuerpo, que reconoce prohibiciones y llamadas al orden paralizadoras donde otro, fruto de condiciones diferentes, vería incitaciones o conminaciones estimulantes. Resulta del todo ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse sólo con las armas de la conciencia y la voluntad: las condiciones de su eficacia están duraderamente inscritas en los cuerpos en forma de disposiciones que, particularmente en los ca-

sos de las relaciones de parentesco y otras relaciones sociales concebidas según este modelo, se expresan y se sienten en la lógica del sentimiento o el deber, a menudo confundidos en la experiencia del respeto, la devoción afectiva o el amor, y que pueden sobrevivir mucho tiempo después de la desaparición de sus condiciones sociales de producción.

Y en ello estriba, asimismo, la vanidad de las tomas de posición religiosas, éticas o políticas que consisten en esperar una verdadera transformación de las relaciones de dominación (o de las disposiciones que son, por lo menos en parte, su producto) de una mera «conversión de los espíritus» (de los dominantes o los dominados), fruto de la predicación racional y la educación o, como a veces piensan de forma ilusa los maestros, de una amplia logoterapia colectiva cuya organización correspondería a los intelectuales. Es conocida la vanidad de todas las acciones que tratan de combatir únicamente con las armas de la refutación lógica o empírica tal o cual forma de racismo —de etnia, clase o sexo— que, en el polo opuesto, se nutre de los discursos capaces de halagar las disposiciones y las creencias (a menudo relativamente indeterminadas, susceptibles de diversas explicaciones verbales y oscuras para sí mismas) al dar la sensación o crear la ilusión de expresarlas. El habitus, indudablemente, no es un destino, pero la acción simbólica no puede, por sí sola, y al margen de cualquier transformación de las condiciones de producción y fortalecimiento de las disposiciones, extirpar las creencias corporales, pasiones y pulsiones que permanecen por completo indiferentes a las conminaciones o las condenas del universalismo humanista (que, a su vez, por lo demás, también arraigan en disposiciones y creencias).

Piénsese, por ejemplo, en la pasión nacionalista, que puede manifestarse, en formas diversas, en los ocupantes de las dos posiciones opuestas de una relación de dominación, irlandeses protestantes o católicos, canadienses anglófonos o francófonos, etcétera. La «verdad primera», a la que se aferran los protagonistas y que resultará demasiado fácil considerar un «error primero», una mera ilusión de la pasión y la ceguera, estriba en que la nación, la «raza» o la «identidad», como se dice ahora, están inscritas en las cosas —en forma de estructuras objetivas, segregación de hecho, econó-

mica, espacial, etcétera— y en los cuerpos —en forma de gustos y aversiones, simpatías y antipatías, atracciones y repulsiones, a veces tachadas de viscerales—. Nada más fácil, para la crítica objetiva (y objetivista), a la hora de denunciar la visión naturalizada de la región o la nación, con sus fronteras «naturales», sus «unidades lingüísticas», y demás, y tampoco le cuesta mostrar que todas esas entidades sustanciales no son más que elaboraciones sociales, artefactos históricos que, a menudo fruto de luchas históricas análogas a las que supuestamente han de zanjar, no son reconocidos como tales, sino equivocadamente aprehendidos como datos naturales.

Pero la crítica del esencialismo nacionalista (cuyo límite es el racismo), amén de constituir a menudo un medio de afirmar a bajo costo la propia distancia respecto a las pasiones comunes, sigue siendo del todo ineficaz (y, por lo tanto, susceptible de ser legítimamente sospechosa de obedecer a otras motivaciones). Denunciadas, condenadas, estigmatizadas, las pasiones mortales de todos los racismos (de etnia, sexo o clase) se perpetúan porque están insertas en los cuerpos en forma de disposiciones y también porque la relación de dominación de la que son fruto se perpetúa en la objetividad y refuerza continuamente la propensión a aceptarla que, salvo ruptura crítica (la que lleva a cabo el nacionalismo «reactivo» de los pueblos dominados, por ejemplo), es tan fuerte entre los dominados como entre los dominantes.

Si paulatinamente he acabado por eliminar el empleo del término «ideología», no es sólo por su polisemia y los equívocos resultantes. Es, sobre todo, porque, al hacer referencia al orden de las ideas, y de la acción por medio de las ideas y sobre las ideas, tiende a olvidar uno de los mecanismos más poderosos del mantenimiento del orden simbólico, a saber, la *doble naturalización* que resulta de la inscripción de lo social en las cosas y los cuerpos (tanto de los dominantes como de los dominados, según el sexo, la etnia, la posición social o cualquier otro factor discriminador), con los efectos de violencia simbólica resultantes. Como recuerdan nociones del lenguaje corriente tales como las de «distinción natural» o «don», la labor de legitimación del orden establecido se ve extraordinariamente facilitada por el hecho de que se efectúa de forma casi automática en la realidad del mundo social.

Los procesos que producen y reproducen el orden social, tanto en las cosas, los museos, por ejemplo, o los mecanismos objetivos que tienden a reservar el acceso a ellos a los mejor provistos de capital cultural heredado, por ejemplo, como en los cuerpos, mediante los mecanismos que garantizan la transmisión hereditaria de las disposiciones y su olvido, proporcionan a la percepción abundantes evidencias tangibles, a primera vista indiscutibles, óptimas para conferir a una representación ilusoria todas las apariencias de un fundamento en lo real. En pocas palabras, el orden social, en lo esencial, produce su propia sociodicea. De modo que basta con dejar que actúen los mecanismos objetivos, o que actúen sobre nosotros, para otorgar al orden establecido, sin siquiera saberlo, su ratificación. Y quienes salen en defensa del orden simbólico amenazado por la crisis o la crítica, pueden limitarse a invocar las evidencias del sentido común, es decir, la visión de sí mismo que, salvo que ocurra una incidencia extraordinaria, el mundo social logra imponer. Podría decirse, haciendo un chiste fácil, que si el orden establecido está tan bien defendido, es porque basta con un tonto para defenderlo.

(En esto estriba, por ejemplo, la fuerza social, casi insuperable, de los doxósofos y sus sondeos basados en un prejuicio, ni siquiera consciente, de dejarse guiar, en la elección y la formulación de las preguntas, en la elaboración de las categorías de análisis o la interpretación de sus resultados, por los hábitos de pensamiento y las evidencias del «sentido común».)

La ciencia social, que está condenada a la ruptura crítica con las evidencias primeras, no dispone de mejor arma para llevar a cabo esta ruptura que la historicización que permite neutralizar, en el orden de la teoría, por lo menos, los efectos de la naturalización y, en particular, la amnesia de la génesis individual y colectiva de un dato que se presenta con todas las apariencias de la naturaleza y exige ser aceptado sin discusiones, *taken for granted*. Pero —y en ello estriba la dificultad extrema de la investigación antropológica— el efecto de naturalización también se ejerce, no hay que olvidarlo, sobre el propio pensamiento pensante: la incorporación del orden escolástico en forma de disposiciones puede, como hemos visto, imponer al pensamiento presupuestos y limitaciones

que, por haberse hecho cuerpo, están enterrados y ocultos al margen de las tomas de conciencia.

En la existencia corriente, las operaciones de clasificación mediante las cuales los agentes sociales elaboran el mundo tienden a hacerse olvidar como tales al realizarse en las unidades sociales que producen —familia, tribu, región, nación—, las cuales cuentan con todas las apariencias de las cosas (como la trascendencia y la resistencia). De igual modo, en los campos de producción cultural, los conceptos que empleamos (poder, prestigio, trabajo) y las clasificaciones que implicamos explícita (mediante las definiciones y las nociones) o tácitamente (en particular, mediante las divisiones en disciplinas o especialidades), nos utilizan tanto como los utilizamos, y la «automatización» es una forma específica de represión que remite al inconsciente los propios instrumentos del pensamiento. Sólo la crítica histórica, arma capital de la introspección, puede liberar el pensamiento de las imposiciones que se ejercen sobre él cuando, dejándose llevar por las rutinas del autómata, trata como si fueran cosas unas construcciones históricas cosificadas. Hasta este punto puede resultar funesto el rechazo de la historicización que, para muchos pensadores, es constitutivo del propio propósito filosófico y deja el campo libre a los mecanismos históricos que simula ignorar.

SENTIDO PRÁCTICO Y LABOR POLÍTICA

Así pues, sólo puede describirse realmente la relación entre los agentes y el mundo a condición de situar en su centro el cuerpo, y el proceso de incorporación, que tanto el objetivismo fisicalista como el subjetivismo marginalista ignoran. Las estructuras del espacio social (o de los campos) moldean los cuerpos al inculcarles, por medio de los condicionamientos asociados a una posición en ese espacio, las estructuras cognitivas que dichos condicionamientos les aplican. Más precisamente, el mundo social, debido a que es un objeto de conocimiento para quienes están incluidos en él, es, en parte, el producto, cosificado o incorporado, de todos los actos de conocimientos diferentes (y rivales) de los que es objeto;

pero esas tomas de posición sobre el mundo dependen, en su contenido y su forma simbólica, de la posición que quienes las producen ocupan en él, y sólo el *analysis situs* permite establecer esos puntos de vista como tales, es decir, como visiones parciales tomadas a partir de un punto (*situs*) en el espacio social. Y ello sin olvidar que esos puntos de vista determinados también son determinantes: contribuyen, en grados diferentes, a hacer, deshacer y rehacer el espacio, en la lucha de los puntos de vista, las perspectivas, las clasificaciones (piénsese, por ejemplo, en la lucha por las distribuciones o, con mayor precisión, por «la igualdad en las distribuciones» —*en tais dianomats*—, como decía Aristóteles, para definir la justicia distributiva).

El espacio social no se reduce, pues, a un mero *awareness context* (contexto de conciencia), en el sentido del interaccionismo, es decir, a un universo de puntos de vista que se reflejan unos a otros indefinidamente.¹³ Es el espacio, relativamente estable, de la coexistencia de los puntos de vista, en el doble sentido de posiciones en la estructura de la disposición del capital (económico, de la información, social) y los poderes correspondientes, pero también de *reacciones prácticas* a ese espacio o representaciones de ese espacio, producidas a partir de esos puntos mediante los *habitus* estructurados, y doblemente informadas por la estructura del espacio y la de los esquemas de percepción que se le aplican.

Los puntos de vista, en el sentido de tomas de posición estructuradas y estructurantes acerca del espacio social o un campo particular, son, por definición, diferentes, y rivales. Para explicar que todos los campos son espacio de rivalidades y conflictos, no hace falta invocar una «naturaleza humana» egoísta o agresiva, o vaya usted a saber qué «voluntad de poder»: además de la inversión en las apuestas que define la pertenencia al juego y que, común a todos los jugadores, los opone y los implica en la competencia, es la propia estructura del campo, es decir, la estructura de la distribución (desigual) de las diferentes especies de capital, la que, al engendrar la excepcionalidad de determinadas posiciones y los beneficios correspondientes, propicia las estrategias que tienden a destruir o reducir esa excepcionalidad, mediante la apropiación de las posiciones excepcionales, o a conservarla, mediante la defensa de esas posiciones.

El espacio social, es decir, la estructura de las distribuciones, es, a la vez, el fundamento de las tomas de posición antagonistas sobre el espacio, es decir, en particular, sobre la distribución, y una apuesta de luchas y confrontación entre los puntos de vista (que, hay que decirlo y repetirlo hasta la saciedad para no caer en la ilusión escolástica, no son necesariamente representaciones, tomas de posición explícitas, verbales): esas luchas por imponer la visión y la representación legítimas del espacio, la orto-doxia, que, en el campo político, recurren a menudo a la profecía o la *previ-sión*, tratan de imponer unos principios de visión y división —et-nia, región, nación, clase, etcétera— que, mediante el efecto de *self fulfilling prophecy*, pueden contribuir a formar grupos. Tienen un efecto inevitable, sobre todo, cuando se instituyen en un campo político (a diferencia, por ejemplo, de las luchas soterradas entre los sexos de las sociedades arcaicas): el de permitir el acceso a la explicación, es decir, al estado de opinión constituida, de una fracción más o menos amplia de la *dóxa* sin conseguir jamás, incluso en las situaciones más críticas de los universos sociales más críticos, el desvelamiento total que constituye el propósito de la ciencia social, es decir la suspensión total de la sumisión dóxica al orden establecido.

Cada agente tiene un conocimiento práctico, corporal, de su posición en el espacio social, un «*sense of one's place*», como dice Goffman, un *sentido de su lugar* (actual y potencial) convertido en un *sentido de la colocación* que rige su propia experiencia del lugar ocupado, definido absoluta y, sobre todo, relacionalmente, como puesto, y los comportamientos que ha de seguir para mantenerlo («conservar su puesto»), y mantenerse en él («quedarse en su lugar», etcétera). El conocimiento práctico que proporciona este sentido de la posición adopta la forma de la emoción (malestar de quien se siente desplazado, o sensación de bienestar asociada a la convicción de estar en el lugar que corresponde), y se expresa mediante comportamientos como evitar o ajustar de modo inconsciente ciertas prácticas, por ejemplo, cuidar la elocución (en presencia de una persona de rango superior) o, en situaciones de bilingüismo, elegir la lengua adaptada a la situación. Este conocimiento orienta las intervenciones en las luchas simbólicas de la

existencia cotidiana que contribuyen a la elaboración del mundo social de forma menos visible, pero igual de eficaz, que las luchas propiamente teóricas que se desarrollan en el seno de los campos especializados (político, burocrático, jurídico y científico, en particular), es decir, en el orden de las representaciones simbólicas, las más de las veces discursivas.

Pero, en tanto que sentido práctico, este sentido de la colocación actual y potencial está, como hemos visto, disponible para múltiples explicaciones. De ello se deriva la independencia relativa, respecto a la posición, de la toma de posición explícita, la opinión enunciada verbalmente que abre la vía para la acción propiamente política de *representación*: acción de portavoz, que eleva al orden de representación verbal o, por así decirlo, teatral la experiencia supuesta de un grupo y puede contribuir a su existencia al presentarlo como el que habla (con una sola voz) por medio de su voz, o incluso puede hacerlo visible en cuanto tal por el mero hecho de exigirle que se manifieste en una exhibición pública —comitiva, procesión, desfile o, en la época moderna, manifestación— y que proclame de este modo ante todos su existencia, su fuerza (ligada al número), su voluntad.¹⁴

El *sense of one's place* es un sentido práctico (que nada tiene que ver con lo que se suele incluir en la noción de «conciencia de clase»), un conocimiento práctico que no se conoce a sí mismo, una «docta ignorancia» que, en tanto que tal, puede ser víctima de esa forma singular de desconocimiento, de *allogdóxia*, que consiste en reconocerse equivocadamente en una forma particular de representación y explicitación pública de la *dóxa*. El conocimiento que proporciona la incorporación de la necesidad del mundo social, en especial en forma del sentido de los límites, es perfectamente real, como la sumisión que implica y que se expresa a veces en los asertos imperativos de la resignación: «Eso no es para nosotros» (o «para gente como nosotros») o, más comúnmente, «Es demasiado caro» (para nosotros). Hasta contiene (como traté de poner de manifiesto al interrogar a los trabajadores argelinos sobre las causas del desempleo) los primeros rudimentos de una explicación o incluso de una explicación.¹⁵ Y no excluye —¿cómo puede pensarse lo contrario?— las formas de resistencia, ora pasiva e inte-

rior, ora activa y, a veces, colectiva, en especial, mediante las estrategias que intentan escapar de las formas más desagradables del trabajo o la explotación (reducción del ritmo de trabajo, despilfarrío de materiales, sabotaje). Pero permanece expuesto a la *desviación simbólica*, debido a la obligación de someterse a los portavoces, responsables exclusivos de esa especie de salto ontológico que supone el paso de la *praxis* al *lógos*, del sentido práctico al discurso, de la visión práctica a la representación, es decir, el acceso al orden de la opinión propiamente política.

La lucha política es una lucha cognitiva (práctica y teórica) por el poder de imponer la visión legítima del mundo social, o, más precisamente, por el reconocimiento, acumulado en forma de capital simbólico de notoriedad y respetabilidad, que confiere autoridad para imponer el conocimiento legítimo del *sentido* del mundo social, su significado actual y la dirección en la que va y debe ir. La labor de *worldmaking* que, como observa Nelson Goodman, «consiste en separar y unir, a menudo a un mismo tiempo»,¹⁶ en unir y separar, tiende, cuando se trata del mundo social, a elaborar e imponer los principios de división adecuados para conservar o transformar ese mundo transformando la visión de sus divisiones y, por lo tanto, de los grupos que lo componen y sus relaciones. Se trata, en cierto sentido, de una política de la percepción con el propósito de mantener o subvertir el orden de las cosas transformando o conservando las categorías mediante las cuales es percibido, mediante las palabras con las que se expresa: el esfuerzo por informar y orientar la percepción y el esfuerzo por explicitar la experiencia práctica del mundo van parejos, puesto que una de las apuestas de la lucha simbólica es el poder de conocimiento, es decir, el poder sobre los instrumentos incorporados de conocimiento, los esquemas de percepción y evaluación del mundo social, los principios de división que, en un momento dado del tiempo, determinan la visión del mundo (rico/pobre, blanco/negro, nacional/extranjero, etcétera), y el poder de hacer ver y hacer creer que este poder implica.

La institución del Estado como detentador del monopolio de la violencia simbólica legítima pone, por su propia existencia, un límite a la lucha simbólica de todos contra todos por ese monopo-

lio (es decir, por el derecho a imponer el propio principio de visión), y arrebató así cierto número de divisiones y principios de división a esa lucha. Pero, al mismo tiempo, convirtió al propio Estado en una de las mayores apuestas en la lucha por el poder simbólico. En efecto, el Estado es, por antonomasia, el espacio de la imposición del *nómos*, como principio oficial y eficiente de elaboración del mundo, por ejemplo, mediante los actos de consagración y homologación que ratifican, legalizan, legitiman, «regularizan» situaciones o actos de unión (matrimonio, contratos varios, etcétera) o de separación (divorcio, ruptura de contrato), elevados de este modo del estado de mero hecho contingente, oficioso, incluso oculto (un «lío amoroso»), al status de hecho oficial, conocido y reconocido por todos, publicado y público.

La forma por antonomasia del poder simbólico de elaboración socialmente instituido y oficialmente reconocido es la autoridad jurídica, pues el derecho es la objetivación de la visión dominante reconocida como legítima o, si lo prefieren, de la visión del mundo legítima, de la orto-doxia, avalada por el Estado. Una manifestación ejemplar de este poder estatal de consagración del orden establecido es el *veredicto*, ejercicio legítimo del poder de decir lo que es y hacer existir lo que enuncia, en un aserto performativo universalmente reconocido (por oposición al insulto, por ejemplo); o, asimismo, las *partidas* (de nacimiento, de matrimonio, de defunción), otro aserto creador, análogo al que lleva a cabo un *intuitus originarius* divino, que, como el poeta de Mallarmé, fija los nombres, pone fin a la discusión sobre la manera de nombrar al asignar una «identidad» (el carné de identidad) o, a veces, incluso un *título*, principio de constitución de un cuerpo constituido.

Pero aunque el Estado reserve para sus agentes directamente acreditados este poder de distribución y redistribución legítima de las identidades, mediante la consagración de las personas o las cosas (con los títulos de propiedad, por ejemplo), puede delegarlo en formas derivadas, como el *certificado*, escolar o médico, de aptitud, incapacidad, invalidez, poder social reconocido que da acceso legítimo (*entitlement to*) a ventajas o privilegios, o el *diagnóstico*, acta clínica de identificación científica que puede estar dotada de eficacia jurídica por medio de la prescripción médica y participar

en la distribución social de los privilegios, con lo que establece una frontera social, la que discrimina a los derechohabientes. (Harbría que detenerse en este punto para reflexionar sobre el aserto sociológico —por ejemplo, este que estoy haciendo— que, aunque reivindique el status de protocolo experimental, corre el peligro de ser percibido como una ratificación, una homologación, es decir, un aserto subrepticamente performativo que, con la apariencia de decir sencillamente lo que es, tiende a decir de modo tácito, y por añadidura, que lo que es debe ser. Ambigüedad que se expresa de modo particular en el aserto estadístico: éste registra —según unas categorías estatales, cuando se trata de estadísticas oficiales— unas distribuciones que a su vez no hacen más que registrar el resultado de las luchas por la determinación de la redistribución legítima, es decir, si se trata de la seguridad social, por ejemplo, por la definición o la redefinición de la incapacidad legítima.)

El mundo social es, pues, fruto y apuesta, a la vez, de luchas simbólicas, inseparablemente cognitivas y políticas, por el conocimiento y el reconocimiento, en las que cada cual persigue no sólo la imposición de una representación ventajosa de sí mismo, como las estrategias de «presentación de sí mismo» tan espléndidamente analizadas por Goffman, sino también el poder de imponer como legítimos los principios de la elaboración de la realidad social más favorables a su ser social (individual y colectivo, con las luchas acerca de los límites de los grupos, por ejemplo), así como a la acumulación de un capital simbólico de reconocimiento. Estas luchas se desarrollan tanto en el orden de la existencia cotidiana como en el seno de los campos de producción cultural que, aunque no estén orientados hacia ese único fin, como el político, contribuyen a la producción y la imposición de principios de elaboración y evaluación de la realidad social.

La acción propiamente política de legitimación se ejerce siempre a partir de este logro fundamental que es la adhesión original al mundo tal como es, y la labor de los guardianes del orden simbólico, que van de la mano con el sentido común, consiste en tratar de restaurar, en el modo explícito de la orto-doxia, las evidencias primitivas de la *dóxa*. Por el contrario, la acción política de movilización subversiva trata de liberar la fuerza potencial de re-

chazo que neutraliza el desconocimiento al efectuar, aprovechando una crisis, un desenmascaramiento crítico de la violencia fundadora ocultada por el ajuste entre el orden de las cosas y el orden de los cuerpos.

La labor simbólica necesaria para liberarse de la evidencia silenciosa de la *dóxa* y enunciar y denunciar la arbitrariedad que ésta oculta supone unos instrumentos de expresión y crítica que, como las demás formas de capital, están desigualmente distribuidos. En consecuencia, todo induce a creer que no resultaría posible sin la intervención de profesionales de la labor de explicitación, las cuales, en determinadas coyunturas históricas, pueden convertirse en *portavoces* de los dominados sobre la base de solidaridades parciales y alianzas de hecho basadas en la homología entre una posición dominada en tal o cual campo de producción cultural y la posición de los dominados en el espacio social. Aprovechando una solidaridad de estas características, no carente de ambigüedad, puede llevarse a cabo una *transferencia de capital cultural*, por ejemplo, con los sacerdotes que colgaron la sotana durante los movimientos milenaristas de la Edad Media, o con los intelectuales («proletaroides», como dice Weber, u otros) de los movimientos revolucionarios de la época moderna, que permite a los dominados el acceso a la movilización colectiva y la acción subversiva contra el orden simbólico establecido, y que tiene como contrapartida la virtualidad de la *desviación* que está inscrita en la coincidencia imperfecta entre los intereses de los dominados y los de aquellos entre los dominantes-dominados que se convierten en portavoces de sus reivindicaciones o sus sublevaciones, sobre la base de una analogía parcial entre experiencias diferentes de la dominación.

LA DOBLE VERDAD

No podemos limitarnos a la visión objetivista, que conduce al fisicalismo, y para la que existe un mundo social en sí, que puede tratarse como una cosa, pues el investigador está en condiciones de tratar los puntos de vista, necesariamente partidistas y parcia-

les, de los agentes como meras ilusiones. Tampoco podemos declararnos satisfechos con la visión subjetivista, o marginalista, para la cual el mundo social no es más que el producto de la suma de todas las representaciones y todas las voluntades. La ciencia social no puede reducirse a una objetivación incapaz de dar cabida cabalmente al esfuerzo de los agentes para elaborar su representación subjetiva de sí mismos y del mundo, a veces a pesar de todos los datos objetivos; no puede resumirse en una recopilación de las sociologías espontáneas y las *folk theories*, demasiado presentes en el discurso científico, donde se cuelan de rondón.

De hecho, el mundo social es un objeto de conocimiento para quienes forman parte de él, y que, comprendidos en él, lo comprenden, y lo producen, pero a partir del punto de vista que en él ocupan. No cabe, por lo tanto, excluir el *percipere* y el *percipi*, el conocer y el ser conocido, el reconocer y el ser reconocido, que constituyen el origen de las luchas por el reconocimiento y el poder simbólico, es decir, por la imposición de los principios de división, conocimiento y reconocimiento. Pero tampoco puede ignorarse que, en estas luchas propiamente políticas para modificar el mundo modificando sus representaciones, los agentes toman posiciones que, lejos de ser intercambiables, como pretende el perspectivismo fenomenista, dependen siempre, en realidad, de su posición en el mundo social del que son fruto y que, sin embargo, contribuyen a producir.

Incapaces de declararnos satisfechos con la primera visión, y tampoco con aquella a la que da acceso la labor de objetivación, sólo podemos tratar de *mantener unidos*, para integrarlos, tanto el punto de vista de los agentes implicados en el objeto como el punto de vista sobre ese punto de vista que la labor de análisis permite alcanzar al relacionar las tomas de posición con las posiciones desde donde se han tomado. Sin duda porque la ruptura epistemológica supone siempre una ruptura social que, sobre todo cuando permanece ignorada, puede inspirar una forma de desprecio del iniciado por el conocimiento común, tratado como un obstáculo que hay que destruir y no como un objeto que hay que comprender, es demasiado fuerte la tentación —y muchos caen en ella— de no ir más allá del momento objetivista y la visión parcial

del «listillo» que, llevado por el malévolos placer de desengañar, omite introducir en su análisis la primera visión, la «verdad del pueblo sana», como dice Pascal, contra la que se han alzado sus elaboraciones. De modo que las renuencias que la objetivación científica suscita a menudo, y que se experimentan y se expresan con una intensidad particular en los mundos de la investigación, preocupados por defender el monopolio de su propia comprensión, no son todas ni siempre totalmente injustificadas.

Los juegos sociales son, *en todo caso*, muy difíciles de describir en su doble verdad. En efecto, a los implicados no les interesa demasiado la objetivación del juego, y quienes no lo están a menudo se encuentran mal situados para experimentar y sentir aquello que sólo se aprende y comprende si se participa en él, de modo que sus descripciones, en las que la evocación de la experiencia maravillada del creyente brilla por su ausencia, tienen muchas posibilidades de pecar, en opinión de los participantes, de triviales y sacrílegas a la vez. El «listillo», ensimismado en el placer de desmitificar y denunciar, ignora que aquellos a los que cree desengañar, o desenmascarar, conocen y rechazan a la vez la verdad que pretende revelarles. No puede comprender, y tenerlos en cuenta, los juegos de *self deception*, que permiten perpetuar la ilusión sobre uno mismo y salvaguardar una forma tolerable, o soportable, de «verdad subjetiva» frente a los llamamientos a las realidades y al realismo, a menudo con la complicidad de alguna institución (la cual —la universidad, por ejemplo, no obstante su afición a las clasificaciones y las jerarquías— ofrece siempre a los «amores propios» satisfacciones compensatorias y premios de consolación que sirven para trastornar la percepción y la valoración de uno mismo y los demás).

Pero las defensas que los individuos oponen al descubrimiento de su verdad no son nada comparadas con los sistemas de defensa colectivos desplegados para ocultar los mecanismos más fundamentales del orden social, por ejemplo, los que rigen la economía de los intercambios simbólicos. Así, los descubrimientos más incontrovertibles, como la existencia de una poderosa correlación entre el origen social y el éxito escolar, o entre el nivel de instrucción y las visitas a los museos, o, también, entre el sexo y las

probabilidades de alcanzar las posiciones más valoradas de los universos científico o artístico, pueden rechazarse en tanto que contraverdades escandalosas a las que se replicará con contraejemplos que se plantean como irrefutables («El hijo de mi portera estudia letras»), o «Conozco a hijos de titulados superiores que son unos zotes») o con negaciones que brotan, como lapsus, en las conversaciones elegantes y los escritos pretenciosos, y que esta luminosa sentencia, cuyo autor es un miembro de edad provecta de la más distinguida burguesía, expresa en su forma canónica: «La educación, señor, es algo innato.» En la medida en que su labor de objetivación y descubrimiento lo lleva en múltiples ocasiones a producir la *negación de una denegación*, el sociólogo tiene que contar con que sus descubrimientos van a ser a la vez anulados o rebajados en tanto que asertos triviales, conocidos desde tiempos inmemoriales, y violentamente combatidos, por la misma gente, como errores notorios sin más fundamento que la malevolencia polémica o el resentimiento envidioso.

Dicho lo cual, no ha de escudarse en esas renuencias, muy parecidas a las que tan bien conoce el psicoanálisis, pero tal vez más poderosas, porque las sostienen mecanismos colectivos, para olvidar que la labor de represión y las elaboraciones más o menos fantasmagóricas que produce forman parte de la verdad, con el mismo título que lo que tratan de ocultar. Recordar, como hace Husserl, que «la *arché* originaria Tierra no se mueve» no significa una invitación a rechazar el descubrimiento de Copérnico para sustituirlo, sin más ni más, por la verdad directamente experimentada (como hacen ciertos etnometodólogos, y demás defensores constructivistas de «sociologías de la libertad», que rechazan los logros de cualquier labor de objetivación, con el aplauso inmediato de todos los nostálgicos del «regreso del sujeto» y el fin, tan esperado, de lo «social» y las ciencias sociales). Significa tan sólo incitar a mantener unidos el aserto de la objetivación y el aserto, igual de objetivo, de la experiencia primera, que, por definición, excluye la objetivación. Se trata, más precisamente, de imponerse sin tregua ni descanso la labor necesaria para objetivar el punto de vista escolástico que permite al sujeto objetivador adoptar un punto de vista sobre el punto de vista de los agentes implicados en

la práctica, y para tratar de adoptar un punto de vista singular, absolutamente inaccesible en la práctica: el punto de vista doble, bifocal, de quien, al haberse reapropiado su experiencia de «sujeto» empírico, comprendido en el mundo y por ello capaz de comprender el hecho de la implicación y todo lo que le es implícito, trata de inscribir en la reconstrucción teórica, inevitablemente escolástica, la verdad de aquellos que no tienen ni el interés, ni la oportunidad, ni los instrumentos necesarios para empezar a apropiarse de la verdad objetiva y subjetiva de lo que hacen y lo que son.

PRIMER CASO PRÁCTICO: LA DOBLE VERDAD DEL OBSEQUIO

Sin duda, no hay caso en que se imponga de modo más imperativo esta doble mirada que el de la experiencia del obsequio, que forzosamente ha de llamar la atención por su ambigüedad: por un lado, el obsequio se siente (o se pretende sentirlo) como rechazo del interés, del cálculo egoísta, y exaltación de la generosidad gratuita y sin reciprocidad; por otro lado, nunca excluye del todo la conciencia de la lógica del intercambio ni, por ende, el reconocimiento de los impulsos reprimidos que lo acompañan ni, intermitentemente, la asunción de otra verdad, denegada, del intercambio generoso: su carácter coercitivo y gravoso. De donde surge la cuestión, central, de la *doble verdad* del obsequio y las condiciones sociales que posibilitan lo que podría describirse (de forma harto inadecuada) como autoengaño, individual y colectivo.

El modelo que propuse en *Esquisse d'une théorie de la pratique* y *Le Sens pratique*^{17*} toma nota y da cuenta del desfase existente entre esas dos verdades y, paralelamente, entre la visión que Lévi-Strauss, pensando en Mauss, llama «fenomenológica» (en un sentido bastante particular), y la visión estructuralista: el intervalo temporal entre el obsequio y el contraobsequio permite ocultar la contradicción entre la verdad pretendida del obsequio como acto generoso, gratuito y sin reciprocidad, y la verdad que se desprende del modelo, la que lo convierte en un momento de una relación de

intercambio trascendente a los actos singulares de intercambio. En otras palabras, el intervalo que permite vivir el intercambio objetivo como una serie discontinua de actos libres y generosos es lo que vuelve viable y psicológicamente vivible el intercambio de objetos al facilitar y favorecer el autoengaño, condición de la coexistencia del conocimiento y el desconocimiento de la lógica del intercambio.

Pero es patente que el autoengaño individual sólo es posible porque se sostiene en un autoengaño colectivo: el obsequio es uno de esos actos sociales cuya lógica social no puede convertirse en *common knowledge*, como dicen los economistas (se dice que una información es *common knowledge* cuando todo el mundo sabe que todo el mundo la posee... que todo el mundo la posee); o, más exactamente, no puede hacerse pública y convertirse en *public knowledge*, en verdad oficial, proclamada en público, como los grandes lemas republicanos, por ejemplo. Este autoengaño colectivo sólo es posible porque la *represión* que lo fundamenta (y cuya condición de posibilidad práctica es el intervalo temporal) está inscrita, a título de *illusio*, en el fundamento de la economía de los bienes simbólicos: esta economía antieconómica (en el sentido restringido y moderno del término «económico») se basa en la negación (*Verneinung*) del interés y el cálculo, o, más precisamente, en una labor colectiva de mantenimiento del desconocimiento con el propósito de perpetuar una fe colectiva en el valor de lo universal, que no es más que una forma de mala fe (en el sentido sartriano de autoengaño) individual y colectiva. Dicho de otro modo, se basa en una inversión permanente en unas instituciones que, como el intercambio de obsequios, producen y reproducen la confianza y, más profundamente, la confianza en el hecho de que la confianza, es decir la generosidad, la virtud, privada o cívica, será recompensada. Nadie ignora, en realidad, la lógica del intercambio (aflora de modo constante a la explicitación, por ejemplo, cuando nos preguntamos si el presente será considerado insuficiente), pero nadie se niega a someterse a la regla del juego que consiste en hacer como si se ignorara la regla. Cabría hablar de *common misconception* (desconocimiento compartido) para designar este juego en el que todo el mundo sabe —y no quiere saber— que

* Versión castellana: *El sentido práctico*, trad. de Álvaro Pazos, Madrid, Taurus, 1991. (N. del T.)

todo el mundo sabe —y no quiere saber— la verdad del intercambio.

Que los agentes sociales puedan dar la impresión de engañar y ser engañados a la vez, que pueda parecer que engañan y se engañan a sí mismos acerca de sus (generosas) «intenciones», se debe a que su engaño (del que también puede decirse, en un sentido, que no engaña a nadie) está seguro de contar con la complicidad de los destinatarios directos de su acto, así como con la de los terceros que lo observan. Y ello es así porque han estado, tanto los unos como los otros, inmersos desde siempre en un universo social donde el intercambio de obsequios está *instituido* en forma de una economía de los bienes simbólicos. Esta economía absolutamente particular se basa, a la vez, en unas estructuras objetivas específicas y en unas estructuras incorporadas, unas *disposiciones*, que esas estructuras presuponen y producen al presentar las condiciones de su realización. Lo que significa, concretamente, que el obsequio como acto generoso sólo es posible para unos agentes sociales que han adquirido, en universos donde son esperadas, reconocidas y recompensadas, disposiciones generosas ajustadas a las estructuras objetivas de una economía capaz de garantizarles una recompensa (no sólo en la forma de contraobsequios) y un reconocimiento, es decir, si me permiten una expresión aparentemente tan reductora, un mercado.

Este mercado de los bienes simbólicos se presenta en forma de un sistema de probabilidades objetivas de beneficio (positivo o negativo) o, hablando como Marcel Mauss, de un conjunto de «expectativas colectivas» con las que se puede contar y hay que contar.¹⁸ En un universo de estas características, el que obsequia sabe que su acto generoso tiene todas las posibilidades de ser reconocido como tal (en vez de parecer una ingenuidad o un absurdo, un «disparate») y obtener el reconocimiento (en forma de contraobsequio o gratitud) del beneficiario, en particular, porque los demás agentes implicados en ese mundo y moldeados por su necesidad también esperan que las cosas sucedan de ese modo.

En otras palabras, en la base de la acción generosa, del obsequio inaugural (aparente) de una serie de intercambios, no está la intención consciente (calculadora o no) de un individuo aislado,

sino esa *disposición* del habitus que es la generosidad, la cual tiende, sin propósito explícito y expreso, a la conservación o el incremento del capital simbólico: como el sentido del honor (que puede ser el punto de partida de una sucesión de crímenes sometidos según la misma lógica que el intercambio de obsequios), esta disposición se adquiere bien por la educación expresa (como en el caso del joven aristócrata mencionado por Norbert Elias, que devuelve a su padre, intacta, la bolsa de monedas que le había entregado, y su progenitor reacciona tirándola por la ventana), bien por el trato precoz y prolongado con universos donde constituye la ley indiscutida de las prácticas. Para quien cuenta con las disposiciones ajustadas a la lógica de la economía de los bienes simbólicos, el comportamiento generoso no es fruto de una elección de la libertad y la virtud, de una decisión libre realizada al cabo de una deliberación que incluye la posibilidad de actuar de otro modo: se presenta como «lo único que puede hacerse».

Sólo cuando, poniendo entre paréntesis la *institución* —y la labor, sobre todo pedagógica, de la que es fruto—, se olvida que tanto quien obsequia como quien recibe están preparados, gracias a la labor de socialización, para entrar sin intención ni cálculo de beneficio en el intercambio generoso, para conocer y reconocer el obsequio por lo que es, es decir, en su doble verdad, y sólo entonces, existe la posibilidad de hacer que surjan las paradojas, tan sutiles como insolubles, de una casuística ética. Basta, en efecto, con adoptar el punto de vista de una filosofía de la conciencia e interrogarse acerca del sentido intencional del obsequio, y proceder de este modo a una especie de «examen de conciencia» a fin de dilucidar si el obsequio, concebido como una decisión libre de un individuo aislado, es un obsequio verdadero, es de verdad un obsequio —o, lo que viene a ser lo mismo, si es conforme a lo que el obsequio es en su esencia, es decir, en definitiva, a lo que tiene que ser—, para que surjan unas antinomias insuperables y sea forzoso concluir que el obsequio gratuito resulta imposible.

Pero si se llega incluso a afirmar que la intención de obsequiar destruye el obsequio, que lo anula como tal, es decir como acto desinteresado, es porque, sucumbiendo a una forma particularmente aguda de la perspectiva escolástica, y del error intelectualis-

ta solidario con ella, se concibe a los dos agentes implicados en el obsequio como a dos calculadores que se proponen el proyecto subjetivo de hacer lo que hacen objetivamente (según el modelo lévi-straussiano), es decir, un intercambio sometido a la lógica de la reciprocidad. Dicho de otro modo, se coloca en la conciencia de los agentes el modelo que la ciencia ha tenido que elaborar para dar razón de su práctica (aquí, el del intercambio de obsequios). Lo que equivale a producir una especie de monstruo teórico, efectivamente imposible, la experiencia autodestructiva de un obsequio generoso, gratuito, que englobaría el proyecto consciente de obtener el contraobsequio, planteado como fin posible.¹⁹

Así pues, sólo puede comprenderse el obsequio si se abandonan la filosofía de la conciencia, que sienta como base de toda acción una intención consciente, y el economicismo, que no conoce más economía que la del cálculo racional y el interés reducido al interés económico. De las consecuencias del proceso mediante el cual el campo económico se ha constituido como tal, una de las más nocivas, desde el punto de vista del conocimiento, es la aceptación tácita de un determinado número de principios de división cuya aparición se correlaciona con la elaboración social del campo económico en tanto que universo separado (sobre la base del axioma «Los negocios son los negocios»), tales como la oposición entre las pasiones y los intereses, principios que, porque se imponen de manera subrepticia a todos los que están, desde la cuna, inmersos en las frías aguas de la economía económica, tienden a gobernar la ciencia económica, producto, a su vez, de esta separación.²⁰ (Sin duda, es porque aceptan, no siempre a sabiendas, la oposición *históricamente fundamentada*, enunciada de modo explícito en la distinción fundadora de Pareto entre las acciones lógicas y las no lógicas, «residuos» o «derivaciones», por lo que los economistas tienden a especializarse en el análisis del comportamiento motivado únicamente por el interés: «Muchos economistas», decía Samuelson, «tienden a distinguir la economía de la sociología basándose en la distinción entre comportamiento racional e irracional.»)²¹

La economía del obsequio, a diferencia de la del toma y daca,

se basa en una negación de lo económico (en sentido restringido), en un rechazo de la lógica de la optimización del beneficio económico, es decir, de la mentalidad calculadora y la búsqueda exclusiva del interés material (por oposición al interés simbólico), rechazo que está inscrito en la objetividad de las instituciones y las disposiciones. Se organiza con el fin de acumular capital simbólico (como capital de reconocimiento, honor, nobleza, etcétera), cosa que se realiza, en especial, mediante la transmutación del capital económico efectuada por la alquimia de los intercambios simbólicos (intercambios de obsequios, palabras, desafíos y réplicas, asesinatos, mujeres, etcétera) y accesibles sólo a los agentes dotados de las disposiciones adaptadas a la lógica del «desinterés».

La economía del toma y daca es fruto de una revolución simbólica que se ha efectuado progresivamente, en las sociedades europeas, por ejemplo, como consecuencia de los procesos insensibles de descubrimiento y rechazo de los tapujos, de los que quedan huellas en el «vocabulario de las instituciones indoeuropeas», analizado por Benveniste, los cuales han conducido del rescate (del prisionero) a la compra, del precio (por una proeza) al salario, del reconocimiento moral al reconocimiento de una deuda, de la fe al crédito, de la obligación notarial válida a la obligación ejecutoria ante un tribunal de justicia.²² esta «revolución grande y venerable» sólo pudo desvincular la sociedad de la economía del obsequio —respecto a la cual Mauss observa que era, «en el fondo, en aquella época, antieconómica»— suspendiendo poco a poco la denegación colectiva de los fundamentos económicos de la existencia humana (salvo en algunos sectores que quedaron al margen, la religión, el arte, la familia) y haciendo así posible la emergencia del interés puro y la generación del cálculo y la mentalidad de cálculo (propiciada por la invención del trabajo asalariado y la utilización de la moneda).

La posibilidad que se ofrece así de someter toda suerte de actividades a la lógica del cálculo («En los negocios no caben los sentimientos») tiende a legitimar esta especie de *cinismo oficial* que se manifiesta particularmente en el derecho (por ejemplo, con los contratos que prevén las eventualidades más pesimistas e inconfe-

sables) y la teoría económica (que, en su origen, contribuyó a hacer esta economía, como los tratados de los juristas sobre el Estado contribuyeron a hacer el Estado que describen en apariencia, los cuales hoy se leen a menudo como tratados de filosofía política). Esta economía, que demuestra ser altamente económica porque, en particular, permite prescindir de los efectos de la ambigüedad de las prácticas y los «costos de transacción» que gravan de forma tan pesada la economía de los bienes simbólicos (basta con pensar en la diferencia entre un regalo personalizado, que se constituye así en mensaje personal, y un cheque de un importe equivalente), desemboca en la legitimación de la utilización del cálculo hasta en los ámbitos más sagrados (la compra de indulgencias o los cilindros de oraciones) y la generalización de la *disposición calculadora*, antítesis perfecta de la disposición generosa, que va pareja con el desarrollo de un orden económico y social caracterizado, como dice Weber, por la calculabilidad y la previsibilidad.

La dificultad particular con que nos topamos para pensar el obsequio es consecuencia de que, a medida que la economía del obsequio tiende a no ser más que un islote en el océano de la economía del toma y daca, su significado cambia (la tendencia de cierta etnografía colonial a considerarla tan sólo una forma de crédito no es más que el límite de una propensión a la reducción etnocéntrica cuyos efectos aún son visibles en los análisis en apariencia más reflexivos): dentro de un universo económico basado en la oposición entre la pasión y el interés (o el amor loco y el matrimonio de conveniencia), entre lo gratuito y lo retribuido, el obsequio pierde su sentido verdadero de acto situado más allá de la distinción entre la coerción y la libertad, entre la elección individual y la presión colectiva, entre el desinterés y el interés, y acaba convirtiéndose en mera estrategia racional de inversión orientada hacia la acumulación de capital social, con instituciones como las relaciones públicas o el obsequio de empresa, o incluso en una especie de hazaña ética imposible en la medida en que debe ajustarse al ideal del obsequio verdadero, entendido como acto perfectamente gratuito y gracioso, concedido sin obligación ni espera, sin razón ni fin, a cambio de nada.

Para acabar de una vez con la visión etnocéntrica, en la que se basan las interrogaciones del economicismo y la filosofía escolástica, habría que examinar cómo la lógica del intercambio de obsequios conduce a producir unas relaciones duraderas que las teorías económicas basadas en una antropología ahistórica no pueden comprender. Llama la atención que los economistas que redescubren de nuevo el obsequio²³ olvidan, como siempre, plantear el problema de las condiciones económicas de esos actos «antieconómicos» (en el sentido restringido del adjetivo) e ignoran la lógica específica de la economía de los intercambios simbólicos que los posibilitan. Así pues, para explicar «cómo puede surgir la cooperación» entre individuos supuestamente (por naturaleza) egoístas, «cómo hace la reciprocidad que surja la cooperación» entre individuos considerados *per definitionem* «sólo motivados por el interés», «la economía de las convenciones», esta intersección vacua de la economía y la sociología sólo puede invocar la «convención», artefacto conceptual que debe, sin duda, su éxito entre los economistas a que, como las construcciones de Tycho Brahe cuando trataba de salvar el modelo tolemaico mediante «remiendos» conceptuales, permite prescindir de un cambio radical de paradigma («una regularidad es una convención si todo el mundo la acepta y todos esperan que los demás hagan lo mismo»; «la convención es el resultado de una deliberación interior, que establece el equilibrio entre unas reglas de acción moral y unas reglas de acción instrumental»). Esta virtud dormitiva no puede dar verdadera cuenta de la cohesión social, ni en las economías del obsequio, en las que nunca se basa exclusivamente en la sintonización de los *habitus* y siempre deja espacio para unas formas elementales de contrato, ni en las economías del toma y daca, en las que, aunque se base en gran medida en las coerciones del contrato, descansa también en buena parte en la sintonización de los *habitus*, así como en un ajuste de las estructuras objetivas y cognitivas (o las disposiciones) adecuado para fundamentar la concordancia de las anticipaciones individuales y las «expectativas colectivas».

La ambigüedad de una economía orientada hacia la acumulación del capital simbólico se debe al hecho de que la comunicación, indebidamente privilegiada por la visión estructuralista,

constituye una de las vías de la dominación. El obsequio se expresa mediante el lenguaje de la obligación: obligado, obliga, hace quedar obligado, «crea, como se dice, obligaciones»; instituye una dominación legítima. Y ello, entre otras razones, porque instituye el tiempo, al constituir el intervalo que separa el obsequio del contraobsequio (o el delito de la venganza) en *expectativa colectiva* del contraobsequio o el reconocimiento, o, con mayor claridad, en dominación reconocida, legítima, en sumisión aceptada o amada. Eso es lo que expresa La Rochefoucauld, cuya posición en el linde entre la economía del toma y daca y la del obsequio le proporcionó (como a Pascal) una lucidez extrema, que ignora la etnología estructuralista, sobre las sutilezas del intercambio simbólico: «La premura excesiva en saldar una obligación constituye una suerte de ingratitud.»

La premura, habitualmente indicativo de sumisión, es aquí señal de impaciencia de la dependencia y, por lo tanto, casi ingratitud, a causa de la urgencia y la prisa que expresa; prisa por cumplir, por quedar en paz, por redimirse de la dependencia (sin verse forzado, como les ocurría a algunos *khammès* —aparceros a la quinta parte—, a recurrir a una huida vergonzosa), por librarse de una obligación, de un reconocimiento de deuda; prisa por reducir el intervalo de tiempo que distingue el intercambio de obsequios generoso del grosero toma y daca y que hace que uno esté obligado, mientras se sienta obligado a devolver, y por reducir así a la nada, al mismo tiempo, la obligación que empieza a correr desde el momento en que el acto inicial de generosidad se ha llevado a cabo y que sólo puede ir en aumento a medida que el reconocimiento de deuda, siempre susceptible de ser saldada, se va transformando en reconocimiento incorporado, en inscripción en los cuerpos —en forma de pasión, amor, sumisión, respeto— de una deuda imposible de saldar y, como se dice a menudo, eterna.

Las relaciones de fuerza simbólicas son relaciones de fuerza que se instauran y se perpetúan mediante el conocimiento y el reconocimiento, lo que no quiere decir mediante actos de conciencia intencionales: para que la dominación simbólica se instituya, es necesario que los dominados compartan con los dominantes los esquemas de percepción y valoración según los cuales son percibi-

dos por ellos y según los cuales los perciben, es decir, es necesario que se perciban como son percibidos. En otras palabras, es necesario que su conocimiento y su reconocimiento se fundamenten en disposiciones prácticas de adhesión y sumisión que, como no pasan por la deliberación y la decisión, escapan a la alternativa del consentimiento y la coerción.

Hemos alcanzado el punto central de la transmutación que fundamenta el poder simbólico, en tanto que poder que se crea, se acumula y se perpetúa por mediación de la comunicación, del intercambio simbólico: porque, en cuanto tal, la comunicación introduce al orden del conocimiento y el reconocimiento (lo que implica que sólo puede llevarse a cabo entre agentes capaces de comunicar, de comprenderse, que están dotados, por lo tanto, de los mismos esquemas cognitivos, y son propensos, por lo tanto, a comunicar, a reconocerse mutuamente como interlocutores legítimos, iguales en honor, a aceptar hablarse, a estar en *speaking terms*), y convierte las relaciones de fuerza bruta, siempre inseguras y susceptibles de ser suspendidas, en relaciones duraderas de poder simbólico por medio de las cuales se está obligado y a las que uno se siente obligado; transfigura el capital económico en capital simbólico, la dominación económica en dependencia personal (por ejemplo, con el paternalismo), incluso en devoción, piedad (filial) o amor. La generosidad es posesiva, y, sin duda, tanto más cuanto más es y parece, como en los intercambios afectivos (entre padres e hijos, o incluso entre enamorados), más sinceramente generosa. «Es injusto que alguien se adhiera a mí, aunque lo haga placentera y voluntariamente. Engañaría a aquellos en quienes hiciera nacer ese deseo, porque no soy el fin de nadie y no tengo con qué satisfacerlos. ¿No estoy llamado a morir? Y así el objeto de su afecto morirá. Así pues, del mismo modo que sería culpable de hacer creer una falsedad, aunque persuadiera suavemente a hacerla creer, y aunque fuera creída con gusto, y aunque ello me complaciera, soy culpable de hacerme amar.»²⁴ (Las crisis, siempre particularmente trágicas, de la economía del obsequio coinciden con la ruptura del hechizo que rebaja la lógica del intercambio simbólico al orden del intercambio económico: «Después de todo lo que hemos hecho por ti...»)

Una vez más, el tiempo desempeña un papel decisivo. El acto inaugural que instituye la comunicación (al dirigir la palabra, ofrecer un obsequio, hacer una invitación, retar a un desafío, etcétera) siempre tiene algo de intrusión o incluso de cuestionamiento (lo que implica que no se efectúa sin precauciones interrogativas, como observaba Bally: «¿Puedo permitirme pedirle la hora?»). Además, conlleva siempre, quíerese o no, la potencialidad del sometimiento, de la obligación. Se me objetará que, a la inversa de lo que cabría pensar del modelo mecánico de los estructuralistas, contiene una incertidumbre y, por lo tanto, ofrece una vía de escape temporal: siempre puede optarse por no responder a la interpe-lación, la pregunta, la invitación o el desafío, o por no responder inmediatamente, por dilatar, por dejar en la incertidumbre. Lo que no quita que la falta de respuesta también sea una respuesta y que uno no se libre tan fácilmente del cuestionamiento inicial, que actúa como una especie de *fatum*, de destino: sin duda, el sentido de la respuesta positiva, réplica vivaz, contraobsequio, contestación inmediata, es inequívoco, en tanto que afirmación de reconocimiento de la igualdad en honor que puede considerarse el punto de partida de una larga serie de intercambios; por el contrario, la falta de respuesta es esencialmente ambigua y siempre puede ser interpretada, por quien ha tomado la iniciativa del intercambio o por los terceros, como una negativa a responder y una especie de desprecio, o como una forma de escurrir el bulto por impotencia o cobardía, que cubre de oprobio a quien incurre en ella.

El carácter exótico y extra-ordinario de los objetos a los que se han aplicado los análisis del intercambio, como el *potlatch*, nos ha llevado a olvidar, en efecto, que las relaciones de intercambio más gratuitas y menos gravosas en apariencia, como tratar con solicitud o amabilidad, prestar atención o dar consejos, por no hablar de los actos de generosidad sin devolución posible, como la caridad, cuando se establecen en condiciones de disimetría duradera (en particular porque aquellos a quienes unen están separados por distancias económicas o sociales insuperables) y excluyen la posibilidad de contrapartida, la esperanza misma de una reciprocidad activa, condición de posibilidad de una verdadera autonomía, sue-

len crear por su propia naturaleza relaciones de dependencia duraderas, variantes eufemizadas de la esclavitud por deudas de las sociedades arcaicas; tienden, en efecto, a inscribirse en los cuerpos en forma de fe, confianza, afecto, pasión, y cualquier tentativa de transformarlas mediante la conciencia o la voluntad choca con las impávidas resistencias de los afectos y las tenaces llamadas al orden de la culpabilidad.

Aunque en apariencia todo los oponga, el etnólogo estructuralista, que convierte el intercambio en el principio creador del vínculo social, y el economista neomarginalista, que se interroga con desesperación sobre los principios propiamente económicos de la cooperación entre agentes reducidos al estado de átomos aislados, comparten su ignorancia de las condiciones económicas y sociales en las que se producen y reproducen unos agentes históricos dotados (por su aprendizaje) de disposiciones duraderas que hacen que sean aptos para introducirse en unos intercambios, iguales o desiguales, generadores de relaciones duraderas de dependencia, y que estén inclinados a hacerlo: tanto si se trata de la *philia* que, por lo menos idealmente, rige las relaciones domésticas como de la confianza otorgada a una persona o una institución (una marca famosa, por ejemplo), estas relaciones de «confianza» o «crédito» no se fundamentan necesariamente en un cálculo económico racional ni por medio de él (como suele suponerse cuando se trata de explicar la confianza otorgada a las empresas más antiguas por el prolongado período de pruebas críticas que han tenido que superar), y siempre pueden deber algo a la dominación duradera que establece la violencia simbólica.

Habría que analizar desde esta perspectiva todas las formas de *redistribución*, necesariamente ostentosas, mediante las cuales ciertos individuos (casi siempre los más ricos, por supuesto, como en el caso del evergetismo griego, analizado por Paul Veyne,²⁵ o de la largueza real o principesca), o las instituciones o empresas (con sus grandes fundaciones), o incluso el propio Estado, tienden a instaurar relaciones disimétricas duraderas de reconocimiento (en el doble sentido del término) basadas en el crédito otorgado a la beneficencia. Habría que analizar también el dilatado proceso mediante el cual el poder simbólico, cuya acumulación se realiza pri-

mero en beneficio de una sola persona, como en el *potlatch*, deja poco a poco de ser principio de poder personal (por medio de la apropiación personal de una clientela, mediante el reparto de obsequios, prebendas, cargos y honores, como en la monarquía en la era del absolutismo) para convertirse en principio de una autoridad impersonal, estatal, por medio de la redistribución burocrática que, pese a obedecer en principio a la regla de «el Estado no hace regalos» (a personas privadas), no excluye nunca del todo, con la corrupción, ciertas formas de apropiación personal y clientelismo. Así pues, mediante la redistribución, el impuesto entra en un ciclo de producción simbólica en el que el capital económico se transforma en capital simbólico: como en el *potlatch*, la redistribución resulta necesaria para garantizar el reconocimiento de la distribución. Se tiende, evidentemente, como pretende la lectura oficial, a corregir las desigualdades de la distribución, y asimismo, y sobre todo, se tiende también a producir el reconocimiento de la legitimidad del Estado, una de las muchas cosas que olvidan en sus cálculos miopes los adversarios del Estado del bienestar.

Lo que se recuerda mediante el intercambio de obsequios, hipocresía colectiva con la cual, y por medio de la cual, la sociedad rinde homenaje a su sueño de virtud y desinterés, es el hecho de que la virtud es algo político, que no está, ni puede estar abandonada, sin más recurso que una vaga «deontología», en manos de los esfuerzos singulares y aislados de las conciencias o las voluntades individuales, o los exámenes de conciencia de una casuística de confesionario. La exaltación del éxito individual, económico, sobre todo, que ha ido de la mano de la expansión del neoliberalismo ha hecho olvidar —en estos tiempos en que, como si se quisiera proporcionarse con mayor fundamento un medio para «censurar a las víctimas», se tiende más que nunca a plantear en términos morales los problemas políticos— la necesidad de invertir colectivamente en las instituciones que producen las condiciones económicas y sociales de la virtud. O, con otras palabras, en las instituciones que hacen que las virtudes cívicas de desinterés y abnegación, como obsequio hecho al grupo, sean estimuladas y recompensadas por el grupo. Hay que sustituir la cuestión, pura-

mente especulativa y típicamente escolástica, de saber si la generosidad y el desinterés son posibles, por la cuestión política de los medios que se deben utilizar para crear universos en los que, como en las economías del obsequio, los agentes y los grupos tengan interés en el desinterés y la generosidad; o, mejor aún, puedan adquirir una disposición duradera respecto a esas formas universalmente respetadas de respeto de lo universal.

SEGUNDO CASO PRÁCTICO: LA DOBLE VERDAD DEL TRABAJO

Al igual que el obsequio, el trabajo sólo puede comprenderse en su doble verdad, en su verdad *objetivamente* doble, si se lleva a cabo la *segunda inversión* que hace falta para romper con el error escolástico que consiste en omitir incluir en la teoría la verdad «subjetiva» con la que se ha tenido que romper, en una primera inversión para-dójica, para elaborar el objeto del análisis. La coerción objetivadora que ha sido necesaria para constituir el trabajo asalariado en su verdad objetiva ha hecho olvidar que esta verdad tuvo que conquistarse en contra de la verdad subjetiva, que, como indica el propio Marx, sólo puede convertirse en verdad objetiva si se dan unas situaciones de trabajo excepcionales:²⁶ la inversión en el trabajo y, por lo tanto, el desconocimiento de la verdad objetiva del trabajo como explotación, que conduce a encontrar en él un beneficio intrínseco, irreductible a la mera ganancia en dinero, forma parte de las condiciones reales de la realización del trabajo, así como de la explotación.

La lógica de llevar las cosas hasta el límite (teórico) hace olvidar que esas condiciones se dan en contadísimas ocasiones y la situación en que el trabajador sólo espera obtener un salario de su trabajo se vive a menudo, por lo menos en ciertos contextos históricos (por ejemplo, en Argelia durante los años sesenta), como algo profundamente anormal. La experiencia del trabajo se sitúa entre dos límites: el trabajo forzado, que está determinado por una coerción externa, y el trabajo escolástico, cuyo límite es la actividad casi lúdica del artista o el escritor; cuanto más nos alejamos de di-

cha coerción externa, menos directamente trabajamos por dinero y más aumenta el «interés» del trabajo, la gratificación inherente al hecho de realizar un trabajo, al igual que el interés ligado a los beneficios simbólicos asociados al renombre de la profesión o el status profesional, así como a la calidad de las relaciones de trabajo, que suelen ir parejas con el interés intrínseco de éste. (Como el trabajo proporciona, en sí mismo, un beneficio, la pérdida del empleo implica una mutilación simbólica, imputable tanto a la pérdida del salario como a la pérdida de las *razones de ser* asociadas al trabajo y al mundo del trabajo.) Los trabajadores pueden contribuir a su propia explotación por medio del esfuerzo que llevan a cabo para apropiarse su trabajo, el cual los *vincula* a él a través de las libertades, a menudo ínfimas y casi siempre «funcionales», que les son permitidas y por efecto de la competencia fruto de las diferencias —respecto a los obreros especializados, los inmigrantes, los jóvenes, las mujeres— constitutivas del espacio profesional que funciona como campo.²⁷ Eso es lo que sucede, en particular, cuando disposiciones como las que Marx denomina «prejuicios de vocación profesional» («conciencia profesional», «respeto por las herramientas de trabajo», etcétera), que se adquieren en condiciones concretas (mediante la herencia profesional, especialmente), encuentran las condiciones de su actualización en unas características determinadas del propio trabajo, ya se trate de la competencia en el seno del espacio profesional, representada, por ejemplo, por las primas o los privilegios simbólicos, o de la concesión de un margen de maniobra determinado en la organización de las tareas que permite que el trabajador se reserve unos espacios de libertad e invierta en su trabajo todo ese sobrante no previsto en el contrato de trabajo que la huelga de celo trata precisamente de negar y retirar.

Por lo tanto, es lícito suponer que la verdad subjetiva estará tanto más alejada de la verdad objetiva cuanto mayor sea el dominio del trabajador sobre su trabajo (así, en el caso de los artesanos subcontratados o los campesinos que trabajan pequeñas parcelas y están sometidos a las industrias agroalimentarias, la explotación puede adoptar la forma de la autoexplotación), y que lo mismo ocurre, y en tanto mayor medida, cuanto más funciona el lugar de

trabajo (oficina, servicio, empresa, etcétera) como un espacio de competencia donde se generan apuestas irreductibles a su dimensión estrictamente económica, apuestas aptas para producir inversiones desproporcionadas en relación con los beneficios económicos recibidos a cambio (por ejemplo, mediante las nuevas formas de explotación de los detentadores de capital cultural, en la investigación industrial, la publicidad, los medios de comunicación modernos, etcétera, así como mediante las diversas formas de pago en beneficios simbólicos, poco costosos económicamente, ya que una prima al rendimiento puede actuar tanto por su efecto distintivo como por su valor económico).

Por último, el efecto de estos factores estructurales depende, evidentemente, de las disposiciones de los trabajadores: la propensión a invertir en el trabajo y desconocer su verdad objetiva es, sin duda, tanto mayor cuanto más completamente sintonizan las expectativas colectivas inscritas en el puesto de trabajo con las disposiciones de sus ocupantes (por ejemplo, en el caso de los funcionarios de control subalternos, la buena voluntad, el rigorismo, etcétera). De este modo, lo más «subjetivo» y lo más «personal» en apariencia forman parte integrante de la realidad cuyo análisis ha de dar cuenta en cada caso mediante modelos capaces de integrar las representaciones de unos agentes que, unas veces realistas, a menudo ficticias, otras fantasiosas, pero siempre parciales, son siempre parcialmente eficientes.

En las situaciones de trabajo más coercitivas, como el trabajo en cadena, la inversión en el trabajo tiende a variar en razón inversa de la coerción externa sobre el trabajo. De lo que se deduce que, en muchas situaciones de trabajo, el *margen de libertad* que se deja al trabajador (la parte difusa en la definición de las tareas que da alguna posibilidad de juego) representa una apuesta primordial: introduce el riesgo de haraganería o incluso de sabotaje, despilfarro, etcétera, pero también posibilita la inversión en el trabajo y la autoexplotación. Ello depende, en gran parte, de la forma en que se perciba, se valore y se comprenda (y, por lo tanto, de los esquemas de percepción y, en particular, de las tradiciones profesionales y sindicales, y también del recuerdo que se tenga de las condiciones en las que se adquirió o se conquistó, y de la situación

anterior). Paradójicamente, porque se la percibe como una conquista (por ejemplo la libertad de fumar un pitillo, de desplazarse, etcétera), o incluso un privilegio (otorgado a los más antiguos, o a los más calificados), es por lo que puede contribuir a disimular la coacción global que le confiere todo su valor. Esa nadería a la que tanta importancia se da hace olvidar todo lo demás (así, en los asilos, las pequeñas ventajas de los veteranos hacen que se olvide el asilo y desempeñan en el proceso de «asilación», de adaptación progresiva al asilo, tal como lo describe Goffman, un papel parecido al de las pequeñas conquistas, individuales o colectivas, en el proceso de «fabrilización»). Las estrategias de los dominantes pueden ampararse en lo que cabría llamar el principio de las cadenas de Sócrates, que consiste en alternar el incremento de la coacción y la tensión con la relajación parcial, lo que hace que el regreso al estado anterior parezca un privilegio, y el mal menor un bien (y que coloca a los más veteranos, y a los dirigentes sindicales, guardianes del recuerdo de esas alternancias y sus efectos, en una posición ambigua, generadora de tomas de posición en apariencia, a veces, conservadoras).²⁸

Así pues, la libertad de juego que se garantizan los agentes (y que las teorías llamadas de la «resistencia» aplauden con entusiasmo, en un afán rehabilitador, como muestras de inventiva) puede significar la condición de su contribución a su propia explotación. Amparándose en este principio, la moderna gestión de empresas, aun velando por la conservación del control de los instrumentos de beneficio, deja en manos de los trabajadores la libertad de organizarse el trabajo, con lo que contribuye a aumentar su bienestar, pero también a desplazar su interés del beneficio externo del trabajo (el salario) hacia el beneficio interno. Las nuevas técnicas de gestión de empresas, y, en particular, todo lo que se incluye en la denominación de «management participativo», pueden comprenderse como un intento por sacar provecho de forma metódica y sistemática de todas las posibilidades que la ambigüedad del trabajo ofrece objetivamente a las estrategias patronales. En oposición, por ejemplo, al carisma burocrático que permite al jefe de negociado obtener que sus subordinados se autoexploten forzando su productividad, las nuevas estrategias de manipulación —«enri-

quecimiento de las tareas», estímulo de la innovación y la comunicación de la innovación, «círculos de calidad», evaluación permanente, autocontrol—, que se proponen favorecer la inversión en el trabajo, están enunciadas explícitamente y elaboradas conscientemente de acuerdo con estudios científicos, generales o aplicados a la empresa particular.

Pero la ilusión, que a veces cabría albergar, de que, por lo menos en algunos sitios, debe haberse conseguido realizar la utopía del dominio total del trabajador sobre su propio trabajo no ha de hacer olvidar las condiciones ocultas de la violencia simbólica ejercida por la gestión de empresas moderna. Aunque excluya el recurso a las coerciones más brutales y más visibles de los modos de gestión anteriores, esta violencia suave sigue basándose en una relación de fuerza que aflora en la amenaza del desempleo y el temor, más o menos sabiamente alimentado, relacionado con la precariedad de la posición ocupada. De ahí que surja una contradicción, cuyos efectos eran sobradamente conocidos por el personal dirigente desde hace tiempo, entre los imperativos de la violencia simbólica, que imponen una labor de ocultación y transfiguración de la verdad objetiva de la relación de dominación, y las condiciones estructurales que posibilitan su ejercicio. Una contradicción que resulta aún más evidente porque el recurso a las supresiones de empleos como técnica de ajuste comercial y financiero tiende a poner de manifiesto la violencia estructural.

EL CONOCIMIENTO DE LOS MODOS DE CONOCIMIENTO

La labor realizada en un campo científico permite liberarse tanto del conocimiento de primer grado, conocimiento inmediato (que no se conoce) del sentido del mundo, como del conocimiento de segundo grado —subjetivista, en especial con la fenomenología de la experiencia primera, u objetivista, con el análisis de las estructuras y las regularidades estadísticas—, para alcanzar un conocimiento de tercer grado, capaz de integrar las dos primeras formas de conocimiento basándose en el conocimiento de la lógica propia de esos dos modos de conocimiento y la diferencia que

media entre ellos. Este conocimiento de tercer orden no es, ni mucho menos, un conocimiento absoluto impartido a unos pocos seres escogidos. Es una conquista progresiva, y colectiva, cuyo «sujeto», si no hay más remedio que emplear este lenguaje, no es un ego singular —por muy irremplazable que pueda ser el papel de los grandes fundadores—, sino la lógica de un campo científico que ha alcanzado cierto grado de acumulación y realización y se enriquece en cada momento con todos sus logros anteriores, mediante la relación de complicidad conflictual entre las imposiciones, cada vez más rigurosas, que impone por el efecto mismo de su funcionamiento y las disposiciones de los agentes a los que moldea y provee conforme a sus exigencias de cada momento. Las ciencias sociales, aunque su ansiedad por quedar relativizadas les impida casi siempre sacar el máximo provecho de él, tienen el privilegio de poder utilizar lo que han adquirido en el conocimiento del objeto (en particular, de la teoría de la relación entre el habitus y el campo) para conocer mejor al sujeto conocedor y, por lo tanto, para dominar mejor los límites (en especial, escolásticos) de sus operaciones de conocimiento del objeto. Por ello, estas ciencias, que las filosofías del «sujeto» consideran la peor amenaza para un status del «sujeto» supuestamente universal e inmediatamente concedido a todos, son, sin duda, las más capaces de producir y ofrecer los instrumentos de conocimiento del mundo y de sí mismo que permitan llevar a cabo una aproximación real a lo que generalmente se engloba con el término de «sujeto».

6. El ser social, el tiempo y el sentido de la existencia

La situación escolástica implica, por definición, una relación particularmente libre con lo que se suele llamar el tiempo, ya que, en tanto que suspensión de la urgencia, la prisa y la presión de las cosas por hacer, de los negocios, inclina a considerar «el tiempo» como algo con lo que se mantiene una relación de exterioridad, de sujeto frente a objeto. Visión reforzada por los hábitos del lenguaje corriente, que convierten el tiempo en algo que se tiene, se gana o se pierde, de lo que se carece, con lo que no se sabe qué hacer, etcétera. Como el cuerpo-cosa de la visión idealista a la manera cartesiana, el tiempo-cosa, tiempo de los relojes o tiempo de la ciencia, es fruto de un punto de vista escolástico que ha encontrado su expresión en una metafísica del tiempo y la historia que considera el tiempo como una realidad preestablecida, en sí, anterior y exterior a la práctica, o como el marco (vacío), *a priori*, de cualquier proceso histórico. Se puede romper con este punto de vista restableciendo el punto de vista del agente que actúa, de la práctica como «temporalización», y poner de manifiesto de este modo que la práctica no está *en* el tiempo, sino que *hace* el tiempo (el tiempo propiamente humano, por oposición al tiempo biológico o astronómico).

No se puede constituir una realidad aún inactual como *centro de interés* actual, «presentificarla», como dice Husserl, sin «despresentificar» lo que se acaba de actualizar, devolviéndolo a lo inactual, al estado de segundo término inadvertido, de telón de fondo, dentro de los márgenes tratados y que podrán tratarse de nue-

vo.¹ En consecuencia, interesarse, constituir cualquiera realidad en centro de interés, significa poner en movimiento el proceso de «presentificación-despresentificación», «actualización-inactualización», «interés-desinterés», es decir, «temporalizarse», *hacer* el tiempo, en una relación con el presente directamente percibido que nada tiene que ver con un proyecto. Por oposición a la indiferencia que aprehende el mundo como carente de interés, de importancia, la *illusio* (o el interés por el juego) es lo que da sentido (en el doble sentido) a la existencia al llevar a invertir en un juego y en su porvenir, en las *lusiones*,² las posibilidades, que propone a quienes están inmersos en el juego y esperan alguna cosa de él (lo que confiere un fundamento a la creencia de que basta con constituir la *illusio* como ilusión, con suspender el interés, y la huida hacia adelante, en la diversión, que determina, para suspender el tiempo).

Y, para estar en condiciones de restituir en su verdad la experiencia corriente de la pre-ocupación y la inmersión en un porvenir donde el tiempo pasa inadvertido, también hay que poner en tela de juicio la visión intelectualista de la experiencia temporal que lleva a no reconocer más relación con el futuro que el proyecto consciente, que se propone fines o posibles planteados como tales. Esta representación típicamente escolástica se basa, como siempre, en la sustitución de la visión práctica por una visión reflexiva. Husserl, en efecto, estableció claramente que el *proyecto*, como propósito consciente de futuro en su verdad de futuro contingente, no ha de confundirse con la *protensión*, propósito prerreflexivo de un porvenir que se presenta como un cuasipresente dentro de lo visible, como las caras ocultas de un cubo, es decir, con el mismo status de creencia (la misma modalidad dóxica) de lo que se percibe directamente; y sólo cuando es recuperada en la reflexión escolástica puede parecer la protensión, retrospectivamente, un proyecto, lo que no es de verdad en la práctica (todas las paradojas a propósito de los futuros contingentes son fruto del hecho de que se plantean a la práctica unos problemas de verdad —lo que mañana será verdadero o falso ha de ser ya verdadero o falso hoy— que se plantean al observador, pero que, salvo en las situaciones de crisis en las que el proceso de «actualización-

inactualización» se suspende, permanecen ignorados por el agente cuyo sentido del juego se ajusta inmediatamente al porvenir del juego).³

El porvenir inminente está presente, inmediatamente visible, como una propiedad presente de las cosas, hasta el punto de excluir la posibilidad de que no advenga, posibilidad que existe, en teoría, mientras no haya advenido. Ello se pone particularmente de manifiesto en la emoción, el miedo, por ejemplo, que, como prueban las reacciones del cuerpo, en particular las secreciones internas, parecidas a las que provocaría la situación anticipada, vive el porvenir inminente, el perro amenazador, el automóvil que surge de improviso, como algo que ya está aquí, irremediable («¡Estoy listo!», «¡Estoy muerto!»).⁴ Pero, excepto en estas situaciones límite en las que, al estar realmente en peligro en el mundo, el cuerpo es engullido por el porvenir del mundo, lo que nos proponemos con la acción corriente no es un futuro contingente: el buen jugador es aquel que, según el ejemplo pascaliano, «coloca mejor» la pelota o, en vez de situarse donde está la pelota, se sitúa donde va a caer. En ambos casos, el porvenir respecto al cual se determina el buen jugador no es un posible que puede suceder o no, sino algo que está ya en la configuración del juego y las posiciones y las posturas presentes de sus compañeros y sus adversarios.

LA PRESENCIA EN EL PORVENIR

Así pues, la experiencia del tiempo se engendra en la relación entre el habitus y el mundo social, entre unas disposiciones a ser y hacer y las regularidades de un cosmos natural o social (o de un campo). Se instaura, más precisamente, en la relación entre las expectativas o las esperanzas prácticas que son constitutivas de una *illusio* como inversión en un juego social, y las tendencias inmanentes a ese juego, las probabilidades de realización que ofrecen a esas expectativas o, con mayor precisión, la estructura de las esperanzas matemáticas, *lusiones*, que es característica del juego considerado. La anticipación práctica de un porvenir inscrito en el pre-

sente inmediato, protensión, pre-ocupación, es la forma más común de la experiencia del tiempo, experiencia paradójica, como la de la evidencia del mundo familiar, puesto que en ello el tiempo no se percibe y pasa, en cierto modo, inadvertido (cuando uno ha estado absorto en alguna ocupación, dice a veces: «Ha pasado el tiempo sin darme cuenta.»)

El tiempo (o, por lo menos, lo que llamamos así) sólo se percibe realmente cuando quiebra la coincidencia casi automática entre las esperanzas y las posibilidades, la *illusio* y las *lusiones*, las expectativas y el mundo que las cumple: se experimenta entonces directamente la ruptura de la colusión tácita entre el curso del mundo, entendido como movimientos astronómicos (como el ciclo de las estaciones) o biológicos (como el envejecimiento), o procesos sociales (como los ciclos de vida familiares o la carrera burocrática), sobre los cuales se tiene poco o ningún poder, y los movimientos internos que se refieren a ellos (*illusio*). Del desfase entre lo que se anticipa y la lógica del juego respecto al cual se ha formado esa anticipación, entre una disposición «subjética» (lo que no significa interior, mental) y una tendencia objetiva, nacen relaciones con el tiempo como la espera o la impaciencia —situación en la que, como dice Pascal, «anticipamos el futuro como algo que tarda demasiado en llegar, como para apresurar su curso», el lamento o la nostalgia —sentimiento experimentado cuando ya no contamos con la presencia de lo deseado, o corre el peligro de desaparecer, y cuando «recordamos el pasado para retenerlo como algo demasiado fugaz»⁵ el tedio o el «descontento», en el sentido de Hegel (en la lectura de Éric Weil), insatisfacción causada por el presente que implica la negación del presente y la propensión por esforzarse a superarlo.

(La inmersión en el porvenir como presencia en el futuro que no se experimenta como tal se opone a determinadas formas de la experiencia del «tiempo libre» —particularmente apreciadas por los ejecutivos estresados—, como la que consiste en vivir la *scholé* temporal de las vacaciones como una existencia liberada del tiempo, en cuanto liberada de la *illusio*, de la pre-ocupación, mediante la suspensión de la inserción en el campo —se suele hablar de «cambiar el ambiente» o de «desconectar»— y, llegado el caso, mediante

la inserción en un universo sin competencia, como la familia o determinados clubs de vacaciones, universos sociales ficticios, que se suelen vivir como «liberados» y liberadores porque en ellos se juntan desconocidos sin apuestas comunes, despojados de sus inversiones sociales, y no sólo de sus vestidos y sus atributos jerárquicos, como pretende la visión periodística. De hecho, salvo empeño especial, el «tiempo libre» difícilmente consigue sustraerse a la lógica de la inversión en las «cosas que hay que hacer», la cual, aunque no llegue al anhelo explícito de «conseguir que las vacaciones sean un éxito», según los preceptos de las revistas femeninas, prolonga la competencia por la acumulación de capital simbólico en diversas formas: bronceado, recuerdos que contar o enseñar, fotografías o películas, monumentos, museos, paisajes, lugares por visitar o por descubrir o, como se dice a veces, «hacer» en el sentido de recorrer —«Hemos hecho Grecia»— siguiendo las sugerencias imperativas de las guías turísticas.)

Lo que pretende la pre-ocupación del sentido práctico, presencia anticipada a lo pretendido, es un porvenir ya presente en el presente inmediato y no constituido como futuro. El proyecto, por el contrario, o la premeditación, plantea el fin como tal, es decir, como un fin escogido entre todos los demás y tributario de la misma modalidad, la del futuro contingente, que puede ocurrir o no ocurrir. Si se acepta la demostración hegeliana según la cual el propósito, el proyecto (*Vorsatz*), supone la representación (*Vorstellung*), y la intención (*Absicht*), que, a su vez, supone la abstracción, la separación del sujeto y el objeto, se ve perfectamente que estamos en el orden de lo consciente y lo pensado, de la acción que se piensa en su verdad objetiva de actualización de un posible.⁶

El presente es el conjunto de aquello en lo que se está presente, es decir, interesado (por oposición a indiferente, o ausente). Así pues, no se reduce a un instante puntual (que sólo surge, creo, en los momentos críticos en que el porvenir está suspendido, cuestionado, objetiva o subjetivamente): engloba las anticipaciones y las retrospecciones prácticas que están inscritas como potencialidades o huellas objetivas en aquello que se hace inmediatamente presente al espíritu, sin construcción ni elaboración. El habitus es esa

presencia del pasado en el presente que posibilita la presencia en el presente del porvenir. De lo que resulta, en primer lugar, que, al contener en sí mismo su lógica (*lex*) y su dinámica (*vis*) propias, no está sometido mecánicamente a una causalidad externa, por lo que permite cierta libertad respecto a la determinación directa e inmediata por las circunstancias presentes, en contra del instantaneísmo mecanicista. La autonomía respecto al acontecimiento inmediato, desencadenante más que determinante, que confiere el habitus (y que salta por los aires cuando un estímulo, fortuito o insignificante, como la media parda de *To the Lighthouse*,* suscita una reacción desproporcionada)⁷ es correlativa de la dependencia respecto al pasado que introduce, la cual orienta hacia un cierto porvenir concreto: el habitus engloba en un mismo propósito un pasado y un porvenir que tienen en común que no se plantean como tales. El porvenir ya presente sólo puede leerse en el presente a partir de un pasado que nunca es propuesto como tal (puesto que el habitus como experiencia del pasado es presencia del pasado —o en el pasado— y no memoria del pasado).

La capacidad de anticipar y ver por adelantado que se adquiere con la práctica y la habituación a un campo, y por medio de ellas, no tiene nada que ver con un conocimiento susceptible de ser movilizado deliberadamente a costa de un esfuerzo de la memoria: sólo se manifiesta cuando se da la situación, y va unida como por una relación de *solicitud mutua* a la ocasión que la suscita y la hace existir como posibilidad que hay que coger al vuelo (cuando otros la dejarían pasar inadvertida). El interés toma la forma de un encuentro con la objetividad de las cosas «llenas de interés». «Estamos repletos de cosas que nos empujan hacia fuera», dice Pascal. «El instinto nos dice que debemos buscar la felicidad fuera de nosotros. Nuestras pasiones nos empujan hacia fuera aun cuando no haya objetos que se ofrezcan para excitarlas. Los objetos externos nos tientan por sí mismos y nos llaman, aunque no pensemos en ellos. Por eso, por más que los filósofos no se cansan de decir: «Recogeos en vuestro interior, encontraréis en él vuestro

* Versión castellana: *Al faro*, trad. de José Luis López Muñoz, Alianza, Madrid, 1993. (N. del T.)

bien», nadie los cree, y quienes lo creen son los más vacíos y los más necios.»⁸ Las cosas que hay que hacer, los asuntos (*pragmata*) que son el correlato del conocimiento práctico, se definen en la relación entre la estructura de las esperanzas o las expectativas constitutivas de un habitus y la estructura de las probabilidades, que es constitutiva de un espacio social. Lo que significa que las probabilidades objetivas sólo se vuelven determinantes para un agente dotado del sentido del juego como capacidad de anticipar el porvenir del juego. (Esta anticipación se basa en una pre-categorización práctica fundada en el funcionamiento de los esquemas del habitus que, fruto de la experiencia de las regularidades de la existencia, estructuran las contingencias de la vida en función de la experiencia anterior y permiten anticipar de modo práctico los porvenires probables previamente clasificados como fastos o nefastos, portadores de satisfacciones o frustraciones. Este sentido práctico del porvenir nada tiene que ver con un cálculo racional de las posibilidades —como evidencian los desfases entre la apreciación explícita de las probabilidades, y la anticipación práctica, mucho más precisa y rápida, o las famosas observaciones de Amos Tversky y Daniel Kahneman, o la experiencia, tan común, de la sensación de sorpresa que sentimos cuando un ascensor, en vez de bajar hasta la planta baja, se detiene en el primer piso porque alguien lo ha llamado, lo que pone de manifiesto que tenemos una medida incorporada de la duración habitual del trayecto, una medida imposible de expresar con exactitud en segundos, aunque sea muy precisa, puesto que el desfase entre el primer piso y la planta baja es de unos segundos tan sólo.) El sentido del juego es este sentido del porvenir del juego, de lo que hay que hacer («Era lo único que cabía hacer», o «Ha hecho lo que debía») a fin de que advenga el porvenir que se anuncia en él para un habitus predisposto a anticiparlo, este sentido de la historia del juego, que sólo se adquiere mediante la experiencia del juego, por lo cual la inminencia y la preeminencia del porvenir tienen como condición una disposición que es fruto del pasado. Las estrategias orientadas por el sentido del juego son anticipaciones prácticas de las tendencias inmanentes del campo, nunca expresadas en forma de previsiones explícitas, y menos aún de normas o reglas de comportamiento;

sobre todo en los campos donde las estrategias más eficaces son las que parecen más desinteresadas. El juego, que suscita y supone a la vez la inversión en el juego, el interés por el juego, produce el porvenir para quien espera algo del juego. Inversamente, la inversión, o el interés, que supone la posesión de un *habitus*, o de un capital, susceptible de garantizar unos beneficios mínimos, es lo que le hace entrar en el juego y el tiempo que le es propio, es decir, el porvenir y las urgencias que propone. Sigue los avatares del capital como fuente potencial de beneficios, y se anula cuando las posibilidades de apropiación bajan por debajo de un umbral determinado.

(Como el porvenir, el pasado es fruto de la inversión en el presente, es decir, en el juego y las apuestas constitutivas de un campo. Lo que de verdad debería sorprendernos, no es que un objeto cultural del pasado —monumento, mueble, texto, cuadro, etcétera— se conserve en su materialidad, como los fósiles, las ruinas o los «archivos» olvidados en los desvanes, sino que haya sido rescatado de la muerte simbólica, del estado de *letra muerta*, y sea mantenido con vida, es decir en ese status ambiguo que define al objeto histórico, a la vez fuera de uso, desgajado de su uso inicial, de su campo original —como las herramientas, las máquinas o los objetos de culto convertidos en piezas de museo—, y, sin embargo, continuamente utilizado y reactivado en tanto que objeto de contemplación y especulación (en los dos sentidos), de disertación o meditación. Hay que reconocerle a Heidegger el mérito de haber planteado este problema en el análisis de lo que hace que las «antigüedades» que se conservan en los museos sean «pistas». Aunque si aborda la cuestión de saber si esos objetos son históricos en tanto que «objetos de un interés historiográfico de la arqueología y la etnología», es para descartarla inmediatamente con uno de esos vuelcos tan suyos, que le permite situarse, como siempre, más allá de la «antropología ingenua»: no es el interés presente de los historiadores por la historia lo que hace el objeto histórico, sino que es la historicidad del *Dasein*, objeto propio del análisis existencial, lo que hace la historicidad y el interés histórico. De hecho, como recuerda la creencia de los bereberes de la Kabília en que las posibilidades que tiene un hombre de sobrevivir a su desaparición física

dependen del número y la calidad de los descendientes que haya producido y de que recuerden su nombre, para de este modo resucitarlo al decirlo, es en el presente donde reside el principio de la supervivencia selectiva del pasado: los objetos técnicos o culturales sólo pueden alcanzar el status de obras antiguas, merecedoras de ser conservadas y duraderamente admiradas, en la medida en que se convierten en la apuesta de la competencia por el monopolio de la apropiación, material o simbólica, interpretación, «lectura», ejecución, considerada como legítima en un momento determinado del tiempo. Así pues, los escritos heredados —trátese de textos esotéricos cuya supervivencia se debe exclusivamente a los conflictos de especialistas o de grandes obras proféticas, religiosas o políticas, capaces de movilizar a los grupos al modificar los esquemas perceptivos y, con ello, las prácticas, en nombre de la *fe* que se les otorga— nunca constituyen las causas reales ni los pretextos puros de los conflictos que suscitan, aunque siempre se actúe como si el valor de la apuesta no estuviera fundamentado en el juego, sino en las propiedades intrínsecas de la apuesta.)

Así pues, los agentes sociales se temporalizan con la práctica por medio de la práctica, gracias a la anticipación práctica que implica. Pero sólo pueden «hacer» el tiempo en la medida en que estén dotados de *habitus* ajustados al campo, es decir, del sentido del juego (o la inversión) como capacidad de anticipar de forma práctica unos porvenires que se dan en la estructura misma del juego, o, dicho de otro modo, en la medida en que hayan sido constituidos de este modo, en que estén dispuestos a aprehender en la estructura presente unas potencialidades objetivas que se les imponen como cosas que hay que hacer. El tiempo, como pretendía Kant, es, efectivamente, fruto de un acto de elaboración, que, sin embargo, no atañe a la conciencia pensante, sino a las disposiciones y la práctica.

«EL ORDEN DE LAS SUCESIONES»

La inversión va asociada a la incertidumbre, pero a una incertidumbre limitada y, en cierto modo, regulada (lo que explica la

pertinencia de la analogía con el juego). En efecto, para que se instaure esta relación particular entre las expectativas subjetivas y las posibilidades objetivas que define la inversión, el interés, la *illusio*, es necesario que las posibilidades objetivas se sitúen entre la necesidad absoluta y la imposibilidad absoluta, que el agente disponga de posibilidades de ganar que no sean cero (siempre se pierde) ni absolutas (siempre se gana), o, dicho de otro modo, que nada sea seguro y que, no obstante, todo sea posible. Es necesario que haya en el juego una parte de indeterminación, de contingencia, de «juego», pero también cierta necesidad en la contingencia y, por lo tanto, la posibilidad de un conocimiento, de una forma de anticipación razonable, la que garantiza la costumbre o, en su defecto, la «regla de las decisiones», que Pascal trató de elaborar, y que permite, como dice, «trabajar para lo incierto». (Y, de hecho, el orden social se sitúa entre dos límites: por un lado, el determinismo radical, logicista o fisicalista, que no deja espacio para lo «incierto»; por otro lado, la indeterminación total, credo, fustigado por Hegel⁹ con el nombre de «ateísmo del mundo moral», de aquellos que, en nombre de la distinción cartesiana entre lo físico y lo mental, niegan al mundo social la necesidad que conceden al mundo natural, como Donald Davidson, por no citar más que un ejemplo entre mil, que afirma que sólo puede haber leyes «estrictas» y predicciones «precisas» basadas en un determinismo «serio», en el ámbito físico.)¹⁰

Sólo en la relación con las tendencias inmanentes de un universo social, y con las probabilidades inscritas en sus regularidades y sus reglas, o en los mecanismos que garantizan la estabilidad de las distribuciones y los principios de redistribución y, por lo tanto, de las posibilidades de ganar en los diferentes «mercados», pueden constituirse las disposiciones (las preferencias, las aficiones) a la vez no indiferentes al juego y capaces de establecer diferencias en él, y sólo en esa relación pueden engendrar tales disposiciones esperanzas o desesperanzas, expectativas o impacencias, así como las demás experiencias mediante las cuales experimentamos el tiempo. Más precisamente, el *habitus* puede garantizar una adaptación mínima al curso probable de este mundo, por medio de las anticipaciones «razonables», ajustadas a grandes rasgos (al margen

de cualquier cálculo) a las posibilidades objetivas, y adecuadas para contribuir al reforzamiento circular de esas regularidades (y dotar de este modo de los visos de un fundamento a los modelos, económicos, en particular, basados en la hipótesis de la acción racional)¹¹ porque es fruto de una confrontación duradera con un mundo social que presenta unas regularidades indiscutibles.

El mundo social no es un juego de azar, una serie discontinua de jugadas perfectamente independientes, como las de la ruleta (cuyo atractivo se explica, como sugiere Dostoievski en *El jugador*,* por el hecho de que permite pasar en un instante de lo más bajo a lo más alto de la escala social). Quienes hablan de igualdad de posibilidades olvidan que los juegos sociales, como el económico, pero también los culturales (campo religioso, campo jurídico, campo filosófico, etcétera), no son *fair games*: sin estar propiamente amañada, la competencia recuerda una carrera con *handicaps* que se corriera desde hace generaciones, o a unos juegos en los que cada jugador dispusiera de las ganancias positivas o negativas de todos sus antecesores, es decir de los tanteos acumulados por sus antepasados. Así que más valdría compararlos con juegos en que los jugadores acumulan progresivamente beneficios positivos o negativos, es decir, un capital más o menos importante que, con las tendencias (a la prudencia, la audacia, etcétera) inherentes a su *habitus* y relacionadas, en parte, con el volumen de su capital, orienta sus estrategias del juego.

El juego social tiene una historia y, por ello, es sede de una dinámica interna, independiente de las conciencias y las voluntades de los jugadores, de una especie de *conatus* vinculado a la existencia de mecanismos que tienden a reproducir la estructura de las probabilidades objetivas, o, más precisamente, la estructura de la distribución del capital y las posibilidades de beneficio correlativas. Hablar de tendencia o *conatus* significa que, como Popper, se consideran los valores que toman las funciones de probabilidad como medidas de la intensidad de la propensión a producirse de los acontecimientos correspondientes (lo que Leibniz llamaba su

* Versión castellana, trad. de Juan López-Morillas, Madrid, Alianza, 1993. (N. del T.)

pretentio ad existendum). Por ello, para designar la lógica temporal de este cosmos social, cabría hablar de «orden de las sucesiones»: en efecto, gracias al doble sentido del término «sucesión», la definición leibniziana del tiempo evoca también la lógica de la reproducción social, las regularidades y las reglas de la transmisión de los poderes y los privilegios que es la condición de la permanencia del orden social como distribución regular de las *lusiones*, las probabilidades o las esperanzas objetivas.

¿Qué es lo que determina esta redundancia del mundo social y que, al limitar el espacio de los posibles, hace que sea habitable, susceptible de ser previsto prácticamente mediante la inducción práctica del *habitus*? Se trata, por una parte, de las tendencias inmanentes a los agentes en forma de *habitus* (en su mayor parte) coherentes y (relativamente) constantes (en el tiempo) y (más o menos precisamente) orquestados que tienden (estadísticamente) a reconstituir las estructuras de las que son fruto; y, por otra parte, de las tendencias inmanentes a los universos sociales, en particular a los campos, que son fruto de mecanismos independientes de las conciencias y voluntades, o de reglas o códigos explícitamente establecidos con el fin de garantizar la conservación del orden establecido (pues las sociedades precapitalistas dependen, sobre todo, de los *habitus* para su reproducción, mientras que las sociedades capitalistas dependen principalmente de mecanismos objetivos, como los que tienden a asegurar la reproducción del capital económico y cultural, a los que hay que sumar todas las formas de coerciones organizacionales —piénsese en el funcionario de correos que evoca Alfred Schütz¹² y codificaciones de las prácticas —costumbres, convenciones, derecho—, algunas de las cuales han sido expresamente establecidas, como observa Max Weber, con el fin de garantizar la previsibilidad y la calculabilidad).

LA RELACIÓN ENTRE LAS ESPERANZAS Y LAS POSIBILIDADES

He razonado hasta el momento como si las dos dimensiones constitutivas de la experiencia temporal, las esperanzas subjetivas y las posibilidades objetivas (es decir, más precisamente, el poder ac-

tual o potencial aplicable a las tendencias inmanentes del mundo social que rige las posibilidades —me gustaría decir las «potencias»— vinculadas a un agente —o a su posición—, fueran idénticas para todos; como si, en otras palabras, todos los agentes tuvieran a la vez unas mismas posibilidades de beneficio material y simbólico (y, por lo tanto, en cierto modo, dependieran del mismo mundo económico y social) y unas mismas disposiciones que invertir. Pero los agentes tienen unos poderes (definidos por el volumen y la estructura de su capital) muy desiguales. En cuanto a sus expectativas y aspiraciones, también se hallan muy desigualmente repartidas (pese a los casos en que se va por delante de las capacidades de satisfacción), en virtud de la ley que establece que, por mediación de las disposiciones del *habitus* (a su vez ajustadas, las más de las veces, a las posiciones), las esperanzas tienden universalmente a acomodarse a las posibilidades objetivas.

Esta ley tendencial de los comportamientos humanos, merced a la cual la esperanza subjetiva de beneficio tiende a guardar proporción con la probabilidad objetiva de beneficio, rige la propensión a invertir (dinero, trabajo, tiempo, afectividad, etcétera) en los diferentes campos. De este modo la propensión de las familias y los niños a invertir en educación (que constituye, a su vez, uno de los factores importantes del éxito escolar) depende del grado en que dependen del sistema de enseñanza para la reproducción de su patrimonio y su posición social, y de las posibilidades de éxito a las que pueden aspirar esas inversiones partiendo del volumen de capital cultural que poseen, pues ambos conjuntos de factores se acumulan y determinan las considerables diferencias en las actitudes respecto a la escuela y el éxito escolar (las que separan, por ejemplo, al hijo de un profesor del hijo de un obrero, o incluso al hijo de un maestro del hijo de un tendero).

Siempre llama la atención ver hasta qué punto se ajustan las voluntades a las posibilidades, los deseos al poder de satisfacerlos, y descubrir que, al contrario de lo que afirman los tópicos, la *pleonexia*, el deseo de tener siempre más, del que hablaba Platón, constituye la excepción (excepción que puede, por lo demás, comprenderse, como veremos, en función de la ley fundamental); y ello en unas sociedades en las que, con la generalización de la es-

colaridad, generadora de una pérdida de posición estructural vinculada a la devaluación de los títulos escolares, y la generalización de la inseguridad salarial, el desajuste entre esperanzas y posibilidades resulta más frecuente. Cada vez que las disposiciones que las producen son, a su vez, fruto de condiciones idénticas o parecidas a aquellas en las que se ejercen, las estrategias que los agentes emplean para defender su posición actual y potencial en el espacio social y, en sentido más general, su imagen de sí mismos —siempre mediatizada por los demás— están objetivamente ajustadas a esas condiciones, lo que no significa que sean los más conformes a los intereses de sus autores. Por ello, las disposiciones realistas, incluso resignadas o fatalistas, que llevan los miembros de las clases dominadas a conformarse con unas condiciones objetivas susceptibles de ser consideradas intolerables o indignantes por agentes con otras disposiciones, sólo tienen la apariencia de la finalidad si se olvida que, mediante una paradójica contra-finalidad de la adaptación a lo real, contribuyen a reproducir las condiciones de la opresión.

Así pues, el poder (es decir, el capital, la energía social) gobierna las potencialidades que objetivamente se ofrecen a cada jugador, sus posibilidades y sus imposibilidades, sus grados de ser en potencia, de potencia de ser, y, con ello, su deseo de potencia, que, fundamentalmente realista, se ajusta, grosso modo, a sus «potencias». La inserción precoz y duradera en una condición definida por un grado determinado de poder tiende, mediante la experiencia de las posibilidades ofrecidas o rechazadas por esa condición, a instituir de modo duradero en los cuerpos unas disposiciones a medirse (tendencialmente) con esas potencialidades. El *habitus* es ese «poder ser» que tiende a producir prácticas objetivamente ajustadas a las posibilidades, en especial, orientando la percepción y la evaluación de las posibilidades inscritas en la situación presente.

Para comprender el realismo de este ajuste, hay que tener en cuenta el hecho de que a los efectos automáticos de los condicionamientos impuestos por las condiciones de existencia se suman las intervenciones propiamente educativas de la familia, el grupo de iguales y los agentes escolares (valoraciones, exhortaciones,

conminaciones, consejos), que tienden de modo deliberado a propiciar el ajuste de las aspiraciones a las oportunidades, de las necesidades a las posibilidades, así como la anticipación y la aceptación de los límites visibles o invisibles, explícitos o tácitos. Al disuadir de tener aspiraciones dirigidas a objetivos inaccesibles, que de este modo quedan constituidos en pretensiones ilegítimas, esas llamadas al orden tienden a multiplicar o anticipar las sanciones de la necesidad, y a orientar las aspiraciones hacia objetivos más realistas, es decir, más compatibles con las posibilidades inscritas en la posición ocupada. El principio de toda educación moral se enuncia de este modo: en lo que eres (y lo que tienes que ser) socialmente, haz lo que debes hacer, lo que te incumbe o te pertenece propiamente —el *tá autoû práttein* platónico—, auténtico deber ser que puede inducir a la superación de sí mismo («Nobleza obliga») o a recordar los límites de lo razonable («Eso no es para ti»).

Los ritos de institución, donde la manipulación social de las aspiraciones se manifiesta con toda claridad, porque está menos disimulada por las funciones de aprendizaje técnico, no son más que el límite de todas las acciones de sugestión, en el sentido represivo del término, que el grupo familiar tiende a ejercer. En tanto que arrestos domiciliarios y solemnes advertencias, otorgan una forma colectiva y pública a un acto reformativo extraordinario de institución (del muchacho en tanto que muchacho, por ejemplo, con la circuncisión) que condensa en una intervención discontinua de grandísima intensidad social todas las intervenciones continuas, infinitesimales y, a menudo, inadvertidas que el grupo ejerce colectivamente sobre sus nuevos miembros; me estoy refiriendo, en particular, a las conminaciones y los vetos —por ejemplo, los que están implicados en todos los actos de nominación, términos de referencia o términos de habilidad— que, implícitos, insinuados o, sencillamente, inscritos en el estado práctico en las interacciones, se dirigen al niño y contribuyen a determinar su representación de su propia capacidad (genérica o individual) de actuar, de su valor, de su ser social.

Sólo mediante una abstracción capaz de impedir la comprensión real de los mecanismos implicados se puede hablar, como Max Weber, de «posibilidades típicas» o «medias» (cosa que, por lo menos, tiene el mérito de explicitar muchos de los postulados que la teoría económica utiliza tácitamente, en particular, cuando plantea que las inversiones tienden a ajustarse a los índices de beneficio esperados o realmente alcanzados en el período anterior). Plantear la hipótesis de que existe una relación inteligible de causalidad entre las posibilidades genéricas «medias existentes objetivamente» y las «expectativas subjetivas»¹³ significa suponer, en primer lugar, que se puede prescindir de las diferencias entre los agentes y los principios que los determinan, y en segundo lugar, que los agentes actúan de modo «racional» o «juicioso» es decir, refiriéndose a lo que es «objetivamente válido»¹⁴ o como si «hubieran tenido conocimiento de todas las circunstancias, y de todas las intenciones de los participantes»,¹⁵ como hace el investigador, que es el único en condiciones de establecer mediante el cálculo —y, en general, sólo *a posteriori*— el sistema de las posibilidades objetivas respecto a las cuales debería ajustarse una acción realizada con pleno conocimiento de causa.

La definición weberiana de la acción racional como «respuesta racional» de un agente intercambiable e indeterminado respecto a unas «ocasiones potenciales» —por ejemplo, los índices medios de beneficio que ofrecen los diferentes mercados— constituye, en mi opinión, un ejemplo típico de irrealismo escolástico; ¿cómo negar, en efecto, que los agentes no están prácticamente nunca en condiciones de reunir toda la información sobre la situación que requeriría una decisión racional, y que, en cualquier caso, cuentan con unas disposiciones en la materia muy desiguales? No basta, para salir del paso, con apuntalar el paradigma que se resquebraja hablando, como Herbert Simon, de «*bounded rationality*», de racionalidad constreñida por la incertidumbre e imperfección de la información disponible y los límites de la capacidad de cálculo de la mente humana (siempre en general...), y redefiniendo a la baja, como búsqueda de «mínimos aceptables», la intención de maximizar.

Tampoco cabe aceptar la teoría de las «anticipaciones racionales», pues, aunque a primera vista parezca más próxima a los hechos porque plantea la correspondencia entre las anticipaciones y las probabilidades, sigue siendo irreal y abstracta: al ignorar que las expectativas y las posibilidades están desigualmente repartidas y que este reparto corresponde a la distribución desigual del capital, en sus diferentes especies, no hace más que universalizar, sin saberlo, el caso particular del investigador, que está lo suficientemente liberado de la necesidad para hallarse en condiciones de afrontar de modo racional un mundo económico caracterizado por un alto grado de correspondencia entre las estructuras y las disposiciones económicas. De igual modo, aunque en apariencia esté muy cerca de la teoría del *habitus* como fruto de los condicionamientos que predisponen a reaccionar ante unos estímulos convencionales y condicionales, la teoría bayesiana¹⁶ de la decisión, según la cual cabe interpretar la probabilidad como un «grado racional de creencia» individual, no atribuye ningún efecto duradero a la «condicionalización» (entendida como asimilación de la nueva información por la estructura de la creencia);¹⁷ supone que los grados racionales de creencia —las probabilidades subjetivas— atribuidos a diferentes acontecimientos cambian de modo continuo (lo que no es erróneo) y por completo (lo que nunca es del todo cierto) en función de los nuevos hechos. Y aunque se reconozca que la acción depende de la información y que ésta no puede ser completa, que la acción racional queda limitada por los límites de la información disponible y que sólo la acción racional bien informada merece ser llamada «acción prudente» —*prudential*—, ello no quita que se piense la acción racional, entendida como la que hace más probables las mejores consecuencias, como fruto de una *decisión* basada en una *deliberación* y, por lo tanto, en el examen de las posibles consecuencias de la elección entre las diferentes posibilidades de acción y la evaluación de los méritos de las diferentes acciones desde el punto de vista de sus consecuencias.

Como siempre, ante elaboraciones semejantes sólo cabe interrogarse sobre el status que conviene darles: ¿Se trata de una teoría normativa (¿cómo hay que tomar una decisión?) o de una teoría des-

criptiva (¿cómo deciden los agentes?) ¿Se trata de una regla en el sentido de regularidad (sucede habitualmente que) o en el sentido de norma (la regla es)? Y no basta, para solucionar el problema, con invocar el inconsciente o una misteriosa intuición: «El problema no estriba en dilucidar si la gente manipula de modo consciente todo un aparato de teoría formal de la decisión cuando decide algo. De igual modo que una aprehensión intuitiva e inconsciente de las leyes de la mecánica sostiene la habilidad del ciclista o el funámbulo, una comprensión inconsciente e intuitiva de los principios de la teoría de la decisión puede sostener las decisiones humanas.»¹⁸ Es en este caso, principalmente, cuando cabría hablar, me parece, de virtud dormitiva... Pero, ante todo, mientras que Max Weber, al hablar de modo explícito el lenguaje de las «posibilidades medias», tenía, por lo menos, el mérito de tomar en cuenta de manera tácita la desigualdad de las posibilidades, que situaba en el centro de su teoría de la estratificación, la teoría, típicamente escolástica, de la decisión racional ignora las desigualdades del capital económico y cultural y las desigualdades resultantes, tanto por lo que se refiere a las probabilidades objetivas y las creencias como a la información disponible. De hecho, las estrategias no son respuestas abstractas a una situación abstracta, como un estado del mercado del trabajo o un índice de beneficio medio: se definen respecto a unas solicitudes, inscritas en el propio mundo en forma de indicios positivos o negativos que no se dirigen a cualquiera, sino que sólo son «elocuentes» (por oposición a todo lo que «no les dice nada») para unos agentes caracterizados por la posesión de un capital y un habitus determinados.

UNA EXPERIENCIA SOCIAL: HOMBRES SIN PORVENIR

Así se olvidan, por lo general, las condiciones económicas y sociales que posibilitan el orden corriente de las prácticas, en particular, las del mundo económico. Ahora bien, en el mundo social existe una categoría, la del subproletariado, que recuerda estas condiciones al hacer aflorar lo que sucede cuando la vida se trans-

forma en «juego de azar» (*qmar*), como decía un parado argelino, y el deseo de potencia limitada que es el habitus se anula, en cierto modo, ante la experiencia más o menos duradera de la más absoluta impotencia: los psicólogos han observado que la pérdida de las posibilidades asociada a las situaciones de crisis implica el hundimiento de las defensas psicológicas, y en el caso que nos ocupa ello se traduce en una especie de desorganización generalizada y duradera del comportamiento y el pensamiento vinculada al desmoronamiento de cualquier objetivo coherente relacionado con el porvenir. Así pues, mejor que cualquier «variación imaginaria», este analizador obliga a romper con las evidencias del orden corriente al hacer aflorar los presupuestos tácitamente implicados en la visión escolástica del mundo (que comparten tanto el análisis fenomenológico como las teorizaciones de la *rational action theory* o el bayesianismo).

Los comportamientos a menudo desordenados, incluso incoherentes, y contradichos sin cesar por el discurso, de estos hombres sin porvenir, abandonados a lo que les depare el día a día y abocados a la alternancia del onirismo y la abdicación, de la huida en lo imaginario y la sumisión fatalista a los veredictos inapelables de la realidad, son la prueba de que, de este lado de cierto umbral de posibilidades objetivas, la disposición estratégica, que supone la referencia práctica a un porvenir, a veces muy alejado, como en el control de la natalidad, no puede constituirse. La ambición efectiva de dominar prácticamente el porvenir (y, *a fortiori*, el proyecto de pensar y perseguir racionalmente lo que la teoría de las anticipaciones racionales llama la *subjective expected utility*) se ajusta, de hecho, de manera proporcional al poder efectivo de dominar ese porvenir, es decir, en primer lugar, el presente. De modo que, en vez de desmentir la ley de la correspondencia entre las estructuras y los habitus, o entre las posiciones y las disposiciones, las ambiciones soñadas y las esperanzas milenaristas que expresan a veces los más menesterosos ponen de manifiesto, una vez más, que, a diferencia de esa demanda imaginaria, la demanda efectiva empieza, y también acaba, en el poder efectivo. Se descubre, en efecto, al escuchar a los subproletarios, sean parados argelinos de los años sesenta o adolescentes sin porvenir de los grandes suburbios de los

años noventa, hasta qué punto la impotencia, al destruir las potencialidades, destruye la inversión en apuestas sociales y estimula que nazcan toda clase de ilusiones. El vínculo entre el presente y el futuro parece roto, como ponen de manifiesto esos proyectos completamente desconectados del presente e inmediatamente desmentidos por él: soñar con que llegue a la universidad una chiquilla que ya ha abandonado la escuela, o crear un club de ocio en Extremo Oriente cuando no se tiene dinero ni para el viaje...¹⁹

Con el trabajo, los parados pierden también toda esa serie de nimiedades por medio de las cuales se realiza y se manifiesta de modo concreto una *función* socialmente conocida y reconocida, es decir, el conjunto de los fines planteados de antemano, al margen de cualquier proyecto consciente, en forma de exigencias y urgencias —citas «importantes», trabajos que hay que entregar, cheques que hay que enviar, presupuestos que hay que preparar—, y todo el porvenir visible ya en el presente inmediato, en forma de plazos, fechas y horarios que hay que respetar: autobuses que hay que tomar, ritmos de rendimiento que hay que conservar, trabajos que hay que terminar... Privados de este universo objetivo de incitaciones e indicaciones que orientan y estimulan la acción y, por ello, toda la vida social, los parados sólo pueden experimentar el tiempo libre del que disponen como tiempo muerto, tiempo para nada, carente de sentido. Esta impresión de que el tiempo se diluye se debe a que el trabajo asalariado constituye el soporte, cuando no el principio, de la mayor parte de los intereses, las expectativas, las exigencias, las esperanzas y las inversiones en el presente, y también en el porvenir o el pasado que implica; en pocas palabras, es uno de los principales fundamentos de la *illusio* como implicación en el juego de la vida, en el presente, como inversión primordial que —todas las sabidurías así lo han enseñado siempre al identificar el quedar fuera del tiempo con el abandono del mundo— hace el tiempo, es el propio tiempo.

Excluidos del juego, esos hombres desposeídos de la ilusión vital de tener una función o una misión, de deber ser o deber hacer algo, pueden, para escapar del no-tiempo de una vida en la que nada sucede y de la que nada se puede esperar, y sentirse existir, recurrir a actividades que, como las quinielas, el *totocalcio*, el

jogo do bicho y todos los juegos de azar de todos los barrios de chabolas y todas las *favelas* del mundo, permiten salir del tiempo anulado de una vida sin justificación y, sobre todo, sin inversión posible, al recrear el vector temporal, y reintroducir momentáneamente, hasta el final de la partida o hasta el domingo por la noche, la espera, es decir, el tiempo finalizado, que es de por sí fuente de satisfacción. Y para tratar de librarse de la sensación, que tan bien expresaban los subproletarios argelinos, de ser el juguete de imposiciones externas («Soy como basura arrastrada por el agua»), y tratar de romper con la sumisión fatalista a las fuerzas del mundo, también pueden, sobre todo los más jóvenes, buscar en unos actos de violencia que tienen más —o igual— valor en sí mismos que los beneficios que proporcionan, o en los juegos con la muerte que permiten el coche y, sobre todo, la moto, un medio desesperado de existir ante los demás y para los demás, de alcanzar una forma reconocida de existencia social, o, lisa y llanamente, de hacer que suceda algo que rompa la monotonía.

De este modo, la experiencia límite de quienes, como los subproletarios, están excluidos del mundo (económico) corriente presenta las virtudes de una especie de duda radical: obliga a plantear la cuestión de las condiciones económicas y sociales que posibilitan el acceso a la experiencia del tiempo como algo tan habitual que pasa inadvertido. Es indudable, en efecto, que la experiencia escolástica, que, por principio, implica una relación muy particular con el tiempo, basada en una libertad constituyente respecto a la lógica corriente de la acción, no predispone en modo alguno a la comprensión de experiencias diferentes del mundo y el tiempo, ni a la comprensión de sí misma en su particularidad, temporal, en especial.

La extrema desposesión del subproletario —tanto si ya está en edad de trabajar como si permanece todavía en esa especie de lugar indeterminado entre la vida escolar y el desempleo o el subempleo al que, con frecuencia por largas temporadas, se ve reducido gran número de adolescentes de las clases populares— hace aflorar la evidencia de la relación entre el tiempo y el poder al poner de manifiesto que la relación práctica con el porvenir, en la que se engendra la experiencia del tiempo, depende del poder, y de las

posibilidades objetivas que abre. Puede comprobarse así, estadísticamente, que la inversión en el porvenir del juego supone unas posibilidades mínimas en el juego y por lo tanto, de poder sobre el juego, sobre el presente del juego. Y que la aptitud para regular las prácticas en función del futuro depende estrechamente de las posibilidades efectivas de dominar el porvenir que están inscritas en las condiciones presentes. En pocas palabras, la adaptación a las exigencias tácitas del cosmos económico sólo es accesible a quienes tienen un mínimo de capital económico y cultural, es decir, un mínimo de poder sobre los mecanismos que deben dominar. Recordarlo resulta tanto más necesario por cuanto al efecto de la condición escolástica, que, a la manera de la gravedad, afecta a todo lo que pensamos aun permaneciendo invisible, se suma el efecto propio del tiempo público. Definido en términos matemáticos o físicos, este tiempo astronómico está naturalizado, deshistoricizado, desocializado, y se convierte en algo externo que fluye «por sí mismo y debido a su naturaleza», como decía Newton; contribuye de este modo a ocultar bajo las apariencias del consenso que contribuye a producir los vínculos entre el poder y los posibles.

LA PLURALIDAD DE LOS TIEMPOS

De hecho, para romper de verdad con la ilusión universalista del análisis de esencia (a la que he tenido que someterme en parte en la descripción de la experiencia temporal que he opuesto a la visión intelectualista de la decisión racional), habría que describir, refiriéndolas a sus condiciones económicas y sociales de posibilidad, las diferentes maneras de temporalizarse. El tiempo vacío que hay que matar se opone al tiempo lleno (o bien aprovechado) de quien está sumido en sus quehaceres, y, como suele decirse, no se da cuenta de que el tiempo pasa, mientras que, paradójicamente, la impotencia, que rompe la relación de inmersión en lo inminente, hace tomar conciencia del paso del tiempo, al igual que la espera. Pero se opone asimismo a la *scholé*, tiempo empleado libremente para fines libremente escogidos y gratuitos que, para el

intelectual o el artista, por ejemplo, pueden ser los de un trabajo, pero liberado, en su ritmo, su momento y su duración, de cualquier imposición externa y, en particular, de la que se impone mediante la sanción monetaria directa. Cuando se produce la invención de la vida del artista en tanto que vida de bohemia, como prolongación de la vida del aprendiz de artista o el estudiante, es cuando se elabora esa temporalidad de marcos difusos, de ritmos nictemerales invertidos, que ignora los horarios y la urgencia (excepto la autoimpuesta), relación con el tiempo encarnada en la disposición poética como mera disponibilidad al mundo basada, en realidad, en la distancia respecto al mundo y las mediocres preocupaciones de la existencia corriente de la gente corriente. Y, desde esta misma perspectiva, cabría mostrar que las garantías temporales que son constitutivas de la noción de carrera, especie de esencia leibniziana que contiene el principio del desarrollo de toda una existencia sin sorpresas e, idealmente, sin acontecimientos, pueden propiciar la experiencia por completo paradójica del tiempo que permite la condición universitaria, en particular, con la difuminación de la división habitual entre el trabajo y el ocio. Experiencia singular, que puede relacionarse con uno de los efectos más constantes de la ilusión escolástica, la suspensión del tiempo, correlativa a su vez, de la tendencia a transformar la privación nacida de la exclusión del mundo de la práctica en privilegio cognitivo mediante el mito del «espectador imparcial» —o el «extraño», según Simmel—, beneficiario exclusivo del acceso al punto de vista sobre los puntos de vista que abre perspectivas sobre el juego en tanto que juego.

Comparadas con esos tiempos casi libres o con el tiempo anulado de los subproletarios, experiencias tan diferentes como la del obrero, el funcionario subalterno, el camarero o el ejecutivo estresado tienen algo en común: suponen, además de unas condiciones generales, de las que ya hemos hablado, como la existencia de tendencias constantes en el orden económico o social en el cual uno está inserto, y con el que puede contar, unas condiciones particulares, como el hecho de tener un empleo estable y ocupar una posición social que implica un porvenir asegurado, o incluso seguir una carrera como trayectoria previsible. Este conjunto de certi-

dumbres, de cauciones, de garantías, que por sus propios efectos se ocultan a la mirada, son la condición de la constitución de esa relación estable y ordenada con el porvenir que constituye el fundamento de todos los comportamientos llamados «razonables», incluidos aquellos que se proponen la transformación, más o menos radical, del orden establecido. La posesión de esas garantías mínimas respecto al presente y al porvenir, inscritas en el hecho de tener un empleo permanente y las seguridades asociadas a él, es, en efecto, lo que confiere a los agentes que cuentan con ello las disposiciones necesarias para afrontar activamente el porvenir, bien entrando en el juego con unas aspiraciones que, a grandes rasgos, se ajustan a sus posibilidades, bien incluso tratando de dominarlo, a escala individual, mediante un plan de vida, o, a escala colectiva, mediante un proyecto reformista o revolucionario, fundamentalmente diferente de un estallido de revelación milenarista.²⁰

Cuando los poderes están desigualmente repartidos, el mundo económico y social no se presenta como un universo de posibles igualmente accesibles a todo sujeto posible —puestos que ocupar, estudios que hacer, mercados que conquistar, bienes que consumir, posesiones que intercambiar, etcétera—, sino más bien como un universo señalizado, lleno de conminaciones y prohibiciones, de señales de apropiación y exclusión, de direcciones prohibidas o barreras infranqueables y, en una palabra, profundamente diferenciado, en particular, en función del grado según el cual propone posibilidades estables y adecuadas para propiciar y cumplir expectativas estables. El capital, en sus diferentes especies, constituye un conjunto de derechos preferentes sobre el futuro; garantiza a unos pocos el monopolio de una serie de posibles, no obstante estar garantizados oficialmente a todos (como el derecho a la educación). Los derechos exclusivos que consagra el derecho son sólo la forma visible, y explícitamente garantizada, de ese conjunto de posibilidades apropiadas y posibles objeto de derecho preferente que, por lo tanto, quedan convertidos, para los demás, en prohibiciones de derecho o imposibilidades de hecho, y de ahí que las relaciones de fuerza presentes se proyecten en el futuro al tiempo que orientan las disposiciones presentes.

Así pues, que la descripción de la experiencia temporal como inversión inmediata en el porvenir del mundo sea cierta para todos aquellos que, a diferencia de los subproletarios, se dedican a sus quehaceres en el mundo porque tienen cosas que hacer en él, que se implican en el porvenir porque tienen porvenir, no es óbice para que esa experiencia se especifique según la forma y el grado de la urgencia con la que se imponen las necesidades del mundo. El poder sobre las posibilidades objetivas rige las aspiraciones y, por lo tanto, la relación con el futuro. Cuanto más poder se tiene sobre el mundo, más aspiraciones ajustadas a sus posibilidades de realización se tienen, aspiraciones razonables, así como estables y poco sensibles a las manipulaciones simbólicas. Por el contrario, más acá de un umbral determinado, las aspiraciones parecen flotar, están desconectadas de la realidad y a veces resultan algo insensatas, como si, cuando nada es verdaderamente posible, todo pareciera posible, como si todos los discursos sobre el porvenir, profecías, adivinaciones, predicciones, proclamas milenaristas, no tuvieran más finalidad que colmar una de las necesidades, sin duda, más dolorosas: la falta de porvenir.

En el extremo opuesto de los subproletarios que, como su tiempo no vale nada, tienen un déficit de bienes y un excedente de tiempo, los ejecutivos estresados tienen una sobreabundancia de bienes y un extraordinario déficit de tiempo. Los primeros tienen tiempo para vender y regalar, y a menudo lo «malgastan» en chapuzas, ingeniosas hasta el absurdo, a las que se dedican a fin de prolongar a toda costa la duración de los objetos o a producir esos sustitutos hábilmente apañados de productos manufacturados que se pueden ver en las calles o los mercados de muchos países pobres. Los segundos, por el contrario, paradójicamente, siempre van cortos de tiempo y están condenados a vivir de modo permanente en la *ascholía*, la prisa, que Platón oponía a la *scholé* filosófica, y se ven desbordados por unos productos y unos servicios que superan sus capacidades de consumir, productos y servicios que «malgastan», en particular al renunciar a las labores de mantenimiento y reparación. Ello sucede porque tienen tantas y tan rentables ocasiones de invertir, debido al valor económico y simbólico de su tiempo (y su persona) en los diferentes mercados, que ad-

quieren un sentido práctico de la escasez del tiempo que orienta toda su experiencia.

La escasez de tiempo de una persona y, por lo tanto, el valor que se le otorga y, muy especialmente, el valor que se otorga al tiempo que esa persona otorga, que es el don más valioso que puede otorgar, porque es el más personal —nadie puede otorgarlo en su lugar, y otorgar el propio tiempo significa, en verdad, «entregarse personalmente»—, es una dimensión fundamental del valor social de esa persona. Valor que se recuerda sin cesar, por una parte, mediante las solicitudes, las esperas y los ruegos, y, por otra, mediante contrapartidas como, evidentemente, el valor otorgado al tiempo de trabajo, además de contraprestaciones simbólicas, por ejemplo, las muestras de *diligencia*, forma de deferencia que se concede a las personas «importantes», las cuales, como es sabido, tienen prisa; y su tiempo es precioso.

Los efectos del crecimiento de la escasez y el valor del tiempo que va parejo con el aumento del valor del trabajo (relacionado, a su vez, con el crecimiento de la productividad) se multiplican a causa de uno de los efectos directos del aumento de los beneficios resultante, a saber: el crecimiento de las posibilidades ofrecidas al consumo (de bienes y servicios), lo que también exige tiempo, pues el límite de la omnipotencia social, que permitiría tenerlo todo inmediatamente, es la incapacidad biológica de consumirlo todo. Así se explica la paradoja del estrés de los privilegiados: cuanto más crece el capital económico y cultural, tanto más crecen las posibilidades de éxito en los juegos sociales y, por consiguiente, tanto más crece la propensión a invertir en ellos tiempo y energía y tanto más difícil resulta mantener dentro de los límites de un tiempo biológico no extensible todas las posibilidades de producción y consumo material y simbólico.

Este modelo también permite dar cuenta, de forma muy simple, de muchos de los cambios sociales que las filosofías conservadoras imputan a la degradación de las costumbres y a diversas causas morales, como la desaparición del estilo de vida «heideggeriano» de los campesinos de antaño, con sus productos «hechos a mano» y su uso contenido de la palabra, o la decadencia de un sistema de intercambios sociales basados más en el arte de dedicar

tiempo —a los niños, los ancianos, los vecinos, los compañeros de trabajo, los amigos, etcétera— que en dar bienes —es decir, obsequios, o incluso dinero,²¹ cuando resulta más sencillo y expeditivo—. La dedicación al mantenimiento de las relaciones sociales entre iguales, o incluso entre desiguales, no puede menos que ir menguando, porque supone un gasto considerable de tiempo —el que hace falta para unir y «mantener la unión» de modo duradero, mediante sentimientos de afecto, reconocimiento, gratitud, fraternidad, etcétera—, a medida que se incrementa, en el conjunto de la sociedad o en una categoría particular, el precio del tiempo (y se desarrollan medios más económicos de crear relaciones duraderas, como la coerción económica o el contrato). Y los que hablan de «retorno al individualismo», como si se tratara de una fatalidad, una moda o una ruptura electiva y universal con el aborrecible «colectivismo», podrían indagar si no es el incremento de los recursos disponibles la causa del deterioro progresivo de buen número de solidaridades prácticas y habituales, así como de compromisos cooperativos o colectivos pensados para garantizar el reparto de los bienes o los servicios, que se observa, de manera general, a medida que aumentan los recursos, monetarios, en especial, de los individuos y los grupos.

TIEMPO Y PODER

El poder puede ejercerse sobre las tendencias objetivas del mundo social, las que calibran las probabilidades objetivas, y, de ahí, sobre las aspiraciones o las expectativas subjetivas. Suele olvidarse, en efecto, por evidente, que el poder temporal es un poder de perpetuar o transformar las distribuciones de las diferentes especies de capital por el hecho de mantener o transformar los principios de redistribución. Un mundo basado en principios de redistribución estables es un mundo previsible, con el que se puede contar, incluso en el riesgo. Por el contrario, la arbitrariedad absoluta es el poder de hacer que el mundo se vuelva arbitrario, loco (por ejemplo, con la violencia racista del nazismo, cuya culminación es el campo de concentración, donde todo resulta posible); la

quieren un sentido práctico de la escasez del tiempo que orienta toda su experiencia.

La escasez de tiempo de una persona y, por lo tanto, el valor que se le otorga y, muy especialmente, el valor que se otorga al tiempo que esa persona otorga, que es el don más valioso que puede otorgar, porque es el más personal —nadie puede otorgarlo en su lugar, y otorgar el propio tiempo significa, en verdad, «entregarse personalmente»—, es una dimensión fundamental del valor social de esa persona. Valor que se recuerda sin cesar, por una parte, mediante las solicitudes, las esperas y los ruegos, y, por otra, mediante contrapartidas como, evidentemente, el valor otorgado al tiempo de trabajo, además de contraprestaciones simbólicas, por ejemplo, las muestras de *diligencia*, forma de deferencia que se concede a las personas «importantes», las cuales, como es sabido, tienen prisa, y su tiempo es precioso.

Los efectos del crecimiento de la escasez y el valor del tiempo que va parejo con el aumento del valor del trabajo (relacionado, a su vez, con el crecimiento de la productividad) se multiplican a causa de uno de los efectos directos del aumento de los beneficios resultante, a saber: el crecimiento de las posibilidades ofrecidas al consumo (de bienes y servicios), lo que también exige tiempo, pues el límite de la omnipotencia social, que permitiría tenerlo todo inmediatamente, es la incapacidad biológica de consumirlo todo. Así se explica la paradoja del estrés de los privilegiados: cuanto más crece el capital económico y cultural, tanto más crecen las posibilidades de éxito en los juegos sociales y, por consiguiente, tanto más crece la propensión a invertir en ellos tiempo y energía y tanto más difícil resulta mantener dentro de los límites de un tiempo biológico no extensible todas las posibilidades de producción y consumo material y simbólico.

Este modelo también permite dar cuenta, de forma muy simple, de muchos de los cambios sociales que las filosofías conservadoras imputan a la degradación de las costumbres y a diversas causas morales, como la desaparición del estilo de vida «heideggeriano» de los campesinos de antaño, con sus productos «hechos a mano» y su uso contenido de la palabra, o la decadencia de un sistema de intercambios sociales basados más en el arte de dedicar

tiempo —a los niños, los ancianos, los vecinos, los compañeros de trabajo, los amigos, etcétera— que en dar bienes —es decir, obsequios, o incluso dinero,²¹ cuando resulta más sencillo y expeditivo—. La dedicación al mantenimiento de las relaciones sociales entre iguales, o incluso entre desiguales, no puede menos que ir menguando, porque supone un gasto considerable de tiempo —el que hace falta para unir y «mantener la unión» de modo duradero, mediante sentimientos de afecto, reconocimiento, gratitud, fraternidad, etcétera—, a medida que se incrementa, en el conjunto de la sociedad o en una categoría particular, el precio del tiempo (y se desarrollan medios más económicos de crear relaciones duraderas, como la coerción económica o el contrato). Y los que hablan de «retorno al individualismo», como si se tratara de una fatalidad, una moda o una ruptura electiva y universal con el aborrecible «colectivismo», podrían indagar si no es el incremento de los recursos disponibles la causa del deterioro progresivo de buen número de solidaridades prácticas y habituales, así como de compromisos cooperativos o colectivos pensados para garantizar el reparto de los bienes o los servicios, que se observa, de manera general, a medida que aumentan los recursos, monetarios, en especial, de los individuos y los grupos.

TIEMPO Y PODER

El poder puede ejercerse sobre las tendencias objetivas del mundo social, las que calibran las probabilidades objetivas, y, de ahí, sobre las aspiraciones o las expectativas subjetivas. Suele olvidarse, en efecto, por evidente, que el poder temporal es un poder de perpetuar o transformar las distribuciones de las diferentes especies de capital por el hecho de mantener o transformar los principios de redistribución. Un mundo basado en principios de redistribución estables es un mundo previsible, con el que se puede contar, incluso en el riesgo. Por el contrario, la arbitrariedad absoluta es el poder de hacer que el mundo se vuelva arbitrario, loco (por ejemplo, con la violencia racista del nazismo, cuya culminación es el campo de concentración, donde todo resulta posible); la

imprevisibilidad total crea un terreno propicio para todas las formas de manipulación de las aspiraciones (como los rumores), y el desconcierto absoluto de las anticipaciones que impone propicia esas estrategias del desespero (como el terrorismo) que rompen, por exceso o por defecto, con las condiciones razonables del orden ordinario.

El poder absoluto es el poder de volverse imprevisible y prohibir a los demás cualquier anticipación razonable, de instalarlos en la incertidumbre absoluta, sin dejar asidero alguno a su capacidad de prever. Un límite jamás alcanzado, salvo en la imaginación teológica, con la omnipotencia injusta del Dios malvado, que libera a quien posee ese poder de la experiencia del tiempo como impotencia. El todopoderoso es aquel que no espera y, por el contrario, hace esperar.

La espera es una de las maneras privilegiadas de experimentar el poder, así como el vínculo entre el tiempo y el poder, y habría que inventariar, analizar, todas las conductas asociadas al ejercicio de un poder sobre el tiempo de los demás, tanto por parte del poderoso (dejar para más tarde, dar largas, dilatar, entretener, aplazar, retrasar, llegar tarde; o, a la inversa, precipitar, sorprender) como del «paciente», como suele decirse en el universo médico, uno de los paradigmas de la espera ansiosa e impotente. La espera implica sumisión: propósito interesado de algo particularmente deseado, modifica de manera duradera, es decir, durante todo el tiempo que dura la expectativa, la conducta de quien, como suele decirse, está pendiente de la decisión esperada. De lo que resulta que el arte de «tomarse su tiempo», de «dar tiempo al tiempo», como dice Cervantes,²² de hacer esperar, de diferir dando esperanzas, de aplazar, pero sin decepcionar por completo, lo que tendría como consecuencia matar a la propia espera, forma parte integrante del ejercicio del poder. Y muy especialmente cuando se trata de poderes que, como el universitario, se basan en gran medida en la fe del «paciente» y se ejercen sobre las aspiraciones y por medio de ellas, sobre el tiempo y por medio de él, por medio del dominio del tiempo y la cadencia de cumplimiento de las expectativas («tiene tiempo», «es joven» o «demasiado joven», «puede esperar», como dicen a veces, sin pararse en barras, algunos veredic-

tos universitarios): arte de desestimar sin desalentar, de mantener en vilo sin desesperar.²³

En *Der Prozess** de Kafka puede leerse el modelo de un universo social dominado por un poder absoluto e imprevisible de esa índole y capaz de llevar a su paroxismo la ansiedad, al condenar a una fortísima inversión asociada a una inseguridad muy fuerte. Pese a su apariencia de mundo extraordinario, el mundo social que evoca esa novela podría no ser más que el paroxismo de muchos estados corrientes del mundo social corriente o de situaciones particulares dentro de ese mundo, como la de algunos grupos estigmatizados —los judíos del lugar y la época de Kafka, los negros de los guetos estadounidenses o los inmigrantes más necesitados en muchos países— o aislados socialmente, a merced de la arbitrariedad absoluta de un jefe, grande o pequeño, que suelen darse, más a menudo de lo que se cree, en el seno de las empresas privadas o incluso públicas. (El análisis de Joachim Unseld,²⁴ que demuestra que el editor, cuyo veredicto es lo único que puede hacer que una obra llegue a publicarse, es decir, a la existencia pública, ocupa en el proceso y el desarrollo de producción literaria una posición análoga a la del juez, incita también a considerar *Der Prozess* como un modelo muy realista de los campos de producción cultural, donde se ejercen poderes que, como los del orden universitario, tienen como principio el poder sobre el tiempo de los demás.)

K. ha sido calumniado; al principio, hace como si no le afectara; luego empieza a preocuparse y contrata a un abogado. Entra en el juego y, por lo tanto, en el tiempo, la espera, la ansiedad. Ese juego se caracteriza por un grado muy elevado de imprevisibilidad: uno no puede fiarse de nada. El contrato tácito de que las cosas sigan su curso sin complicaciones, de que todo permanezca constante, aquello que, precisamente, en la teología cartesiana, está garantizado por el Dios veraz, queda en suspenso. No hay seguridad ni certidumbre objetiva, y, por lo tanto, tampoco hay certidumbre subjetiva, ni remisión posible de uno mismo. Cabe es-

* Versión castellana: *El proceso*, trad. de Isabel Hernández, Cátedra, Madrid, 1989. (N. del T.)

perarlo todo; lo peor nunca está excluido. No es ninguna casualidad que la institución habitualmente habilitada para limitar la arbitrariedad, el tribunal, sea aquí el espacio por antonomasia de la arbitrariedad, que se afirma como tal, sin siquiera tomarse la molestia de disimular. Por ejemplo, reprocha al acusado su retraso cuando el propio tribunal siempre va retrasado, escarneciendo el principio según el cual la regla también se aplica a quien la promulga, fundamento tácito de toda norma universal. Resumiendo, instituye la arbitrariedad y, por lo tanto, el azar, en el fundamento mismo del orden de las cosas.

El poder absoluto no tiene reglas, o, más exactamente, tiene como regla no tenerlas. O, peor aún, tiene la de cambiar de regla a cada ocasión, o según le plazca, o en función de sus intereses: cara, yo gano, cruz, tú pierdes. En contraposición con la banca, espacio de una actividad razonable y eficaz, con procedimientos metódicamente organizados encaminados a fines definidos con claridad, el tribunal tiene un funcionamiento por completo opaco, aleatorio, tanto en sus procedimientos como en sus efectos: se reúne en cualquier momento y hace cualquier cosa; como los empleados de la banca, sus miembros no tienen más que nombres genéricos, pero, en su caso, el empleo de esos nombres es tabú, y cuando K. le pregunta a Titorelli el nombre del juez que se ha puesto a dibujar, le responde que no está «autorizado a decirlo».

Frente a este desorden instituido, ¿qué puede hacer K., quien, indiferente al principio, pero paulatinamente cada vez más implicado, va descubriendo la extrema incertidumbre del juego? El abogado, como la mayoría de los personajes, es alguien que, en nombre de su supuesto dominio del juego, manipula las esperanzas y las expectativas de K., lo adormece con difusas esperanzas y lo atormenta con imprecisas amenazas. (Reducido de este modo al estado de esbozo, el abogado constituye el paradigma de una clase muy amplia de agentes que, como los veteranos y el personaje subalterno de todas las instituciones que son un mundo en sí mismas —internado, prisión, asilo, cuartel, fábrica, campo de concentración—, o, más ampliamente, todos esos intermediarios informados que, en nombre de una presunta familiaridad con una institución a la vez poderosa y amenazadora —escuela, hospital,

burocracia, etcétera—, pueden ejercer una influencia y una dominación a la medida de la ansiedad experimentada por el «paciente», dándole una de cal y una de arena, ora preocupándolos ora tranquilizándolos, y multiplicando así la inversión en el juego y la incorporación de las estructuras immanentes del juego.)

En las situaciones extremas, en las que la incertidumbre y la inversión son llevadas simultáneamente a su grado máximo, porque, como en un régimen despótico o un campo de concentración, ya no hay límites a la arbitrariedad y la imprevisibilidad, todas las apuestas últimas, incluidas la vida y la muerte, están implicadas en todo momento: cada cual está expuesto sin defensa (como K. o los subproletarios) a las formas más brutales de manipulación de los temores y las expectativas. El poder de actuar sobre el tiempo, mediante el poder de modificar las posibilidades objetivas (por ejemplo, al tomar medidas susceptibles de anular o reducir las posibilidades impartidas a toda una categoría de personas, como una devaluación monetaria, la instauración de *numerus clausus* o de límites de edad, o cualquier otra decisión encaminada a transformar las «*socially expected durations*», como dice Merton),²⁵ hace posible (y probable) un ejercicio estratégico del poder basado en la manipulación directa de las aspiraciones.

Al margen de las situaciones de poder absoluto, los juegos con el tiempo a los que se juega allá donde haya poder (entre el editor que demora su decisión sobre un manuscrito y sus autores, entre el director de una tesis que retrasa su decisión sobre la fecha de su presentación y el doctorando, entre el jefe burocrático y sus subordinados que esperan un ascenso, etcétera) sólo pueden instaurarse con la complicidad (extorsionada) de la víctima y su inversión en el juego. En efecto, sólo se puede «tener cogida» a una persona duraderamente (lo que otorga a quien lo consigue la posibilidad de hacerla esperar, en ambos sentidos de la palabra, etcétera) en la medida en que esté atrapada por el juego y que se pueda contar, en cierto modo, con la complicidad de sus disposiciones.

La «causalidad de lo probable», que tiende a propiciar el ajuste de las expectativas a las posibilidades, constituye, sin duda, uno de los factores más poderosos de la conservación del orden social. Por una parte, facilita la sumisión incondicional de los dominados al orden establecido que implica la relación dóxica con el mundo, adhesión inmediata que pone las condiciones de existencia más intolerables (desde el punto de vista de un habitus constituido en condiciones diferentes) a cubierto del cuestionamiento y la contestación. Por otra parte, propicia la adquisición de disposiciones que, al estar ajustadas a unas posiciones desfavorecidas, en declive, en peligro de extinción o superadas, preparan mal para afrontar las exigencias del orden social, especialmente en cuanto alientan diferentes formas de autoexplotación (pienso por ejemplo, en los sacrificios que han tenido que hacer los empleados subalternos o los mandos intermedios que, a base de costosos créditos, han conseguido ser propietarios de un piso o una casa).²⁶

Los dominados están siempre mucho más resignados de lo que la mística populista cree e incluso de lo que permitiría suponer la mera observación de sus condiciones de existencia y, sobre todo, de la expresión organizada, y mediatizada por las instancias políticas o sindicales, de sus reivindicaciones. Como están resignados a las exigencias del mundo que los ha moldeado, aceptan como algo natural y que cae por su propio peso la mayor parte de su existencia. Además, debido, en especial, a que el orden establecido, incluso el más penoso, proporciona unos beneficios de orden que no suelen sacrificarse a la ligera, la indignación, la sublevación y las transgresiones (en el inicio de una huelga por ejemplo) resultan siempre difíciles y dolorosas y, por lo general, muy costosas, material y psicológicamente.

Y ello, al contrario de lo que podría parecer, ocurre incluso entre los adolescentes, a los que cabría creer en ruptura radical con el orden social a juzgar por su actitud respecto a los «viejos», tanto en el hogar como en la escuela o la fábrica.²⁷ Así pues, pese a subrayar, con toda la razón, los actos de resistencia, con frecuencia

anárquicos y próximos a la delincuencia, que los adolescentes de las clases dominadas oponen a la institución escolar, y también a sus «mayores», y, por medio de ellos, a las tradiciones y los valores populares, Paul E. Willis (cuyas investigaciones han acabado encastilladas en el bando de la «resistencia», en cuanto término antagonista de «reproducción», en uno de esos pares de oposiciones a los que tan aficionado es el pensamiento escolar) también evoca la rigidez de ese mundo duro y dedicado al culto de la dureza y la virilidad (las mujeres sólo existen en él por medio de los hombres y reconocen su subordinación).²⁸ Muestra perfectamente cómo este culto de la fuerza viril, que culmina en la exaltación de los «duros» (otro crisol de la mitología populista, sobre todo, en materia de lenguaje), se basa en la afirmación de un mundo sólido, estable, constante, garantizado de manera colectiva —por la banda o el grupo— y, sobre todo, profundamente encastillado en sus propias evidencias y agresivo respecto a lo que es diferente. Como pone de manifiesto un habla profundamente rígida, que rechaza la abstracción en beneficio de lo concreto y el sentido común, sostenida y subrayada emocionalmente por imágenes de gran impacto, por interpelaciones *ad hominem* y por renegos de dramatización, y también por todo un ritual —términos de interpelación estereotipados, apodos, peleas simuladas, empujones, etcétera—, esta visión del mundo es de lo más conformista, en particular en puntos tan esenciales como todo lo que se refiere a las jerarquías sociales, y no sólo entre los sexos. (Y cabría sacar conclusiones completamente similares de las investigaciones —sobre todo las de Loïc Wacquant— a propósito de los negros de los guetos estadounidenses.)²⁹ La sublevación, cuando se expresa, se detiene en los límites del universo inmediato e, incapaz de ir más allá de la insubordinación, la bravata frente a la autoridad o el insulto, suele aplicarse contra las personas y no contra las estructuras.³⁰

Para evitar naturalizar las disposiciones, hay que relacionar esas maneras de ser duraderas —pienso, por ejemplo, en la franqueza o la rudeza y la brusca llaneza, tan conmovedora, de los momentos de emoción— con las condiciones de su adquisición. Los habitus de necesidad son un mecanismo de defensa contra la necesidad, que tiende, paradójicamente, a liberarse de los rigores

de la necesidad, anticipándola y contribuyendo con ello a su eficacia. Al ser fruto de un aprendizaje impuesto por las sanciones o las conminaciones de un orden social que actúa también como orden moral, esas disposiciones profundamente realistas (y cercanas, a veces, al fatalismo) tienden a reducir las disonancias entre las anticipaciones y las realizaciones mediante una renuncia más o menos total a cualquier horizonte. La resignación es el efecto más común de esta forma de *learning by doing*, que constituye una formación impartida por el propio orden de las cosas al chocar sin intermediarios con la naturaleza social (en especial, en forma de las sanciones del mercado escolar o el mercado de trabajo), en relación con la cual las acciones intencionales de adiestramiento ejercidas por los «aparatos ideológicos del Estado» tienen un peso más bien escaso.

Y la actual ilusión populista que se alimenta de una retórica simplista de la «resistencia» induce a ignorar uno de los efectos más trágicos de la condición de los dominados: la propensión a la violencia que engendra la exposición precoz y continua a ella; hay una *ley de conservación de la violencia*, y las investigaciones médicas, sociológicas y psicológicas ponen de manifiesto que el hecho de estar sometido a malos tratos en la infancia (en especial, a las palizas de los padres) se halla significativamente vinculado a unas posibilidades mayores de ejercer a su vez la violencia sobre los demás (y, a menudo, sobre los propios compañeros de infortunio), mediante crímenes, robos, violaciones, incluso atentados, y también sobre sí mismo, en particular, mediante el alcoholismo y la toxicomanía. Por ello, si de veras se pretende reducir esas formas de violencia visible y visiblemente reprensible, no hay más camino que reducir la cantidad global de violencia, en la que no suele repararse, y que tampoco suele sancionarse, que se ejerce de modo cotidiano en las familias, las fábricas, los talleres, los bancos, las oficinas, las comisarías, las cárceles o, incluso, los hospitales y las escuelas, y que es, en último análisis, fruto de la «violencia inerte» de las estructuras económicas y los mecanismos sociales, fuente de la violencia activa de los hombres. Los efectos de la violencia simbólica, y, en especial, la que se ejerce sobre poblaciones estigmatizadas, no son siempre, como parecen creer los amantes de las pas-

torales humanistas, propiciar el florecimiento de realizaciones cabales del ideal humano. Y, sin embargo, los agentes siempre consiguen oponer a la degradación impuesta por unas condiciones degradantes unas defensas, individuales y colectivas, puntuales o duraderas —duraderas en cuanto inscritas de modo duradero en los hábitos, como la ironía, el humor o lo que Alf Lüdtke llama *Eigensinn*, el «empecinamiento obstinado», y tantas otras formas menospreciadas de resistencia—. ³¹ (Por eso resulta tan difícil hablar de los dominados de una manera justa, y realista, sin exponerse a dar la impresión de que se les hunde o se les exalta, sobre todo, a ojos de esos apóstoles bienintencionados que, inducidos por una decepción o una sorpresa a la medida de su ignorancia, interpretarán como condenas o alabanzas unas tentativas informadas de decir las cosas como son.)

UN MARGEN DE LIBERTAD

Pero hay que guardarse muy mucho de llegar a la conclusión de que el círculo de las expectativas y las posibilidades no puede romperse. Por un lado, la generalización del acceso a la educación —con el consiguiente desfase estructural entre los títulos conseguidos, y, por lo tanto, las posiciones esperadas, y los puestos obtenidos— y la inseguridad profesional tiende a multiplicar las situaciones de desajuste, generadoras de tensiones y frustraciones. ³² Aquellos universos en que la coincidencia casi perfecta de las tendencias objetivas y las expectativas convertía la experiencia del mundo en una continua concatenación de anticipaciones confirmadas se han acabado para siempre. La falta de porvenir, otrora reservada a los «condenados de la tierra», es una experiencia cada vez más extendida, y, por ende, contingente. Pero también hay que contar con la autonomía relativa del orden simbólico que, en todas las circunstancias y, sobre todo, en los períodos en que las expectativas y las posibilidades se desajustan, puede permitir cierto margen de libertad a una acción política que se proponga reabrir el espacio de los posibles. Capaz de manipular las expectativas y las esperanzas, en especial, mediante una exposición performati-

va más o menos inspirada y exaltadora del porvenir —profecía, pronóstico o previsión—, el poder simbólico puede introducir algo de juego en la correspondencia entre las expectativas y las posibilidades y abrir un espacio de libertad por medio del planteamiento, más o menos voluntarista, de posibles más o menos improbables, utopía, proyecto, programa o plan, que la mera lógica de las probabilidades induciría a considerar prácticamente excluidos.

Sin duda, la fuerza del proceso de incorporación que tiende a constituir el *habitus* en un *esse in futuro*, principio duradero de inversiones duraderas, reforzado por las intervenciones explícitas y expresas de la acción pedagógica, hace que las acciones simbólicas, incluso las más subversivas, tengan que contar, so pena de condenarse al fracaso, con las disposiciones y, por lo tanto, con las limitaciones que éstas imponen a la imaginación y la acción innovadoras. En efecto, sólo pueden alcanzar el éxito en la medida en que, actuando como disparadores o, mejor aún, como detonantes simbólicos capaces de mostrar la licitud de unos malestares o unos descontentos difusos, de unos deseos más o menos confusos instituidos socialmente, y de ratificarlos, mediante la explicitación y la publicación, sean capaces de reactivar unas disposiciones que las acciones de inculcación anteriores han depositado en los cuerpos.

Pero comprobar que el poder simbólico sólo puede operar en la medida en que las condiciones de su eficiencia están inscritas en las propias estructuras que trata de conservar o transformar, no significa negarle por completo la independencia respecto a esas estructuras: al llevar unas experiencias difusas a la plena existencia de la «publicación», en cuanto oficialización, este poder de expresión, de manifestación, interviene en ese lugar inseguro de la existencia social donde la práctica se convierte en signos, símbolos, discursos, e introduce un margen de libertad entre las posibilidades objetivas, o las disposiciones implícitas que se ajustan tácitamente a ellas, y las aspiraciones *explícitas*, las representaciones, las manifestaciones.

Un lugar donde se da una doble incertidumbre: *a parte obiecti*, del lado del mundo, cuyo sentido, porque sigue abierto, como el porvenir del que depende, se presta a diversas interpretaciones; *a parte subjecti*, del lado de los agentes, cuyo sentido del juego

puede expresarse o ser expresado de diversas maneras o reconocerse en expresiones diferentes. En este margen de libertad se basa la autonomía de las luchas a propósito del mundo social, de su significación, su orientación y su devenir, así como su porvenir, una de las apuestas principales de las luchas simbólicas: la creencia de que tal o cual porvenir, deseado o temido, es posible, probable o inevitable, puede, en determinadas coyunturas, movilizar a todo un grupo y contribuir de este modo a propiciar o impedir el advenimiento de ese porvenir.

Mientras que la herejía (lo dice la propia palabra, que implica la idea de elección), y todas las formas de profecía crítica, tienden a abrir el porvenir, la ortodoxia, discurso de mantenimiento del orden simbólico, trata, por el contrario, como se aprecia perfectamente en los períodos de restauración que siguen a las crisis, de detener, en cierto modo, el tiempo, o la historia, y volver a cerrar el abanico de los posibles para intentar hacer creer que ya está todo decidido para siempre y anunciar, mediante un aserto performativo disfrazado de verdad absoluta, el fin de la historia, inversión tranquilizadora de todas las utopías milenaristas. (Esta forma de fatalismo puede presentarse como un sociologismo que hace de las leyes sociológicas leyes férreas, casi naturales, o un pesimismo esencialista, basado en la creencia en una naturaleza humana inmutable.)

Estas acciones simbólicas no hacen más que multiplicar las operaciones, confiadas a menudo a rituales, que tratan, en cierto modo, de inscribir el porvenir en los cuerpos, en forma de *habitus*. Es conocida la importancia, capital, que se otorga, de forma generalizada, a los ritos de institución por medio de los cuales los grupos o, más precisamente, los *cuerpos* (constituidos) tratan de imprimir desde muy temprano, y para toda la vida, en los cuerpos de aquellos a quienes erigen, a menudo de por vida, en miembros reconocidos, un pacto irrevocable de adhesión inmediata a sus exigencias. Estos ritos, que, en lo esencial, no hacen más que reiterar la acción automática de las estructuras, utilizan casi siempre la relación con el tiempo y tratan de fomentar el anhelo de la integración haciéndola esperar. Además, al investir solemnemente de un derecho y una dignidad a quien consagran, incitan al beneficiario de

ese trato excepcional (incluso cuando ello conlleva padecimientos, a veces extremos) a dedicar toda su energía psicológica a esa dignidad, ese derecho o ese poder, o a mostrarse a la altura de la dignidad conferida con esa investidura («nobleza obliga»). Dicho de otro modo, garantizan un status social (*dignitas*) duradero a cambio del compromiso duradero —simbolizado por los rituales de *inceptio*, de incorporación (en todos los sentidos del término)— de asumir con la mayor dignidad las obligaciones explícitas y, sobre todo, implícitas del cargo (cuyo mejor aval es, como resulta evidente, un habitus conforme, precisamente lo que tratan de detectar las operaciones de cooptación).

Pero la dependencia de toda acción simbólica eficaz respecto a unas disposiciones preexistentes se recuerda, una vez más, en los discursos o las acciones de subversión que, como las provocaciones y todas las formas de ruptura iconoclasta,³³ tienen la función y, en cualquier caso, el efecto de poner de manifiesto, en la práctica, que es posible transgredir los límites impuestos y, en particular, los más inflexibles, los que están inscritos en las mentes; y ello en la medida en que, atentos a las posibilidades reales de transformar la relación de fuerza, son capaces de actuar para llevar las aspiraciones más allá de las posibilidades objetivas a las que tienden a ajustarse espontáneamente, pero sin superar el umbral a partir del cual empezarían a volverse irreales o peligrosas. La transgresión simbólica de una frontera social tiene un efecto liberador porque, en la práctica, hace realidad lo impensable. Pero sólo resulta posible, y simbólicamente eficiente, y no acaba siendo rechazada como un simple escándalo que, como se suele decir, recae sobre su propio autor, si se cumplen ciertas condiciones objetivas. Para que un discurso o una acción (iconoclasia, terrorismo, etcétera) que tratan de poner en tela de juicio las estructuras objetivas tengan alguna posibilidad de ser reconocidos como legítimos (cuando no como razonables) y ejercer un efecto de ejemplaridad, es necesario que las estructuras cuestionadas de ese modo estén a su vez en un estado de incertidumbre y de crisis que favorezca la incertidumbre respecto a ellas y la toma de conciencia crítica de su arbitrariedad y su fragilidad.

EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN

Hay que volver a K. Su incertidumbre respecto del porvenir constituye tan sólo otra forma de la incertidumbre respecto de lo que es, de su ser social, de su «identidad», como se diría hoy; desposeído del poder de dar sentido a su vida en el doble sentido de expresar la significación y la dirección de su existencia, está condenado a vivir en un tiempo orientado por los demás, alienado. Éste es, exactamente, el destino de todos los dominados, obligados a esperar todo de los demás, poseedores del poder sobre el juego y sobre la expectativa objetiva y subjetiva de ganancias que puede ofrecer, y, por lo tanto, dueños de jugar con la angustia que nace inevitablemente de la tensión entre la intensidad de la espera y la improbabilidad de la satisfacción.

Pero ¿cuál es, en realidad, la apuesta de ese juego, sino el problema de la razón de ser, la justificación, de la existencia humana, no en su universalidad, sino en su singular particularidad, que se da cuenta de que ha sido cuestionada en su ser social mediante la calumnia inicial, especie de pecado original sin origen, como los estigmas racistas? La cuestión de la *legitimidad* de una existencia, del derecho de un individuo a *sentirse justificado de existir como existe*, es una cuestión inseparablemente escatológica y sociológica.

Nadie puede proclamar realmente, ante los demás y, sobre todo, ante sí mismo, que «prescinde de toda justificación». Pero, si Dios ha muerto, ¿a quién pedirle esta justificación? ¿A quién, sino al juicio de los demás, principio de tremenda incertidumbre e inseguridad, pero asimismo, y sin contradicción, de certidumbre, seguridad, consagración? Nadie —excepto Proust, pero en un registro menos trágico— ha sido capaz de evocar como Kafka la confrontación de puntos de vista inconciliables, de juicios particulares que pretenden todos la universalidad, el enfrentamiento permanente de la sospecha y el desmentido, de la maledicencia y la alabanza, de la calumnia y la rehabilitación, terrible juego de sociedad donde se elabora el veredicto del mundo social, producto inexorable del juicio multiforme de los demás.

En esta especie de juego de la verdad, cuyo modelo propone *Der Prozess*, Joseph K., inocente calumniado, busca encarnizada-

mente el punto de vista de los puntos de vista, el tribunal supremo, la última instancia. Recuérdese la escena en que Block le explica que su defensor común se equivoca al incluirse entre los «grandes abogados»: «Cualquiera puede, naturalmente, calificarse de grande, si eso le complace, pero en esta cuestión lo que decide son los usos del tribunal.» Y la cuestión del *veredicto*, juicio solemne promulgado por una autoridad capaz de decirle a cada uno qué es en verdad, vuelve al final de la novela a través de las últimas preguntas de Joseph K.: «¿Dónde estaba el juez al que nunca había visto? ¿Dónde estaba el tribunal supremo al que nunca había llegado?»

¿Existe juego más vital, más total, que la lucha simbólica de todos contra todos cuya apuesta es el poder de *nominación* o, si se prefiere, de categorización, donde cada cual pone su ser en juego, su valor, la idea que tiene de sí mismo? Puede objetarse que nada obliga a tomar parte en la carrera, que hay que prestarse al juego para tener posibilidades de participar era él. Como muestra la relación que mantiene K. con cada uno de sus informadores, el abogado, el pintor, el comerciante, el sacerdote, que son a la vez sus intercesores, y tratan de ejercer un poder sobre él haciéndole creer que tienen poder y sirviéndose de su presunto conocimiento para animarlo a continuar cuando muestra deseos de abandonar, el mecanismo sólo puede ponerse en funcionamiento mediante la relación entre una expectativa, una inquietud, y la incertidumbre objetiva del porvenir deseado o temido: como si su función principal no estribara en defender a K., sino en impulsarlo a *invertir* en su proceso, el abogado se las ingenia para «adormecerlo con nebulosas esperanzas y atormentarlo con imprecisas amenazas». Si la esperanza o el temor, asociados a la incertidumbre objetiva y subjetiva sobre el resultado del juego, son la condición de la adhesión a éste, Block es el cliente ideal de la institución judicial: «No se puede pronunciar una frase sin que mires a la gente como si fuera a dictarse tu veredicto definitivo.» Está tan adaptado al juego, que anticipa las sanciones del juez. El reconocimiento absoluto que le otorga fundamenta el poder absoluto que la institución tiene sobre él. De igual modo, K. sólo da pie a que el aparato de justicia haga mella en él en la medida en que *se interesa* por su proceso, en

que se preocupa por él. Al retirar a su abogado la tarea de defenderlo, desbarata las estrategias mediante las cuales su defensor trataba de suscitar su inversión en el juego y hacerlo depender de él.

Pero, por bueno que sea recordar que el poder del tribunal se debe al reconocimiento que se le otorga, no se trata de hacer creer que uno puede evitar los juegos cuya apuesta consiste en la vida y la muerte simbólicas. Como en *Der Prozess*, donde la calumnia aparece ya en la primera frase, los categoremas más categóricos están presentes desde el origen, desde el ingreso en la vida, que —Kafka, judío de Praga, lo sabe perfectamente— se inicia con una asignación de identidad que destina a una categoría, una clase, una etnia, un sexo o, para la mirada racista, una «raza». El mundo social es esencialista, y uno tiene tantas menos posibilidades de evitar la manipulación de las aspiraciones y las expectativas subjetivas cuanto más privado simbólicamente, menos consagrado o más estigmatizado esté y, por lo tanto, peor situado en la competencia por «la estima de los hombres», como dice Pascal, y condenado a la incertidumbre sobre el propio ser social, presente y futuro, que constituye la medida del poder o la impotencia. Con la inversión en el juego y el reconocimiento que puede aportar la competición cooperativa con los demás, el mundo social ofrece a los humanos aquello de lo que más totalmente desprovistos están: una justificación para existir.

En efecto, no es posible comprender la atracción que ejercen casi universalmente los sonajeros simbólicos —condecoraciones, medallas, honores o bandas— y los actos de consagración que marcan y perpetúan dichos honores, o incluso los sustentáculos más corrientes de la inversión en el juego social —mandatos o misiones, ministerios o magisterios—, sin tomar nota de un dato antropológico que los hábitos de pensamiento inducen a remitir al orden de la metafísica, a saber: la contingencia de la existencia humana y, sobre todo, su finitud, respecto a la cual Pascal observa que, aunque sea la única cosa cierta en la vida, hacemos todo lo que está en nuestra mano para olvidarla entregándonos a la diversión o refugiándonos en la «sociedad»: «Nos complace reposar en la sociedad de nuestros semejantes: miserables como nosotros, impotentes como nosotros, no nos ayudarán. Moriremos solos. Es preciso,

pues, hacer como si estuviéramos solos. Y entonces ¿construiríamos casas soberbias, etcétera? Buscaríamos la verdad sin vacilar. Al rechazar hacerlo, demostramos valorar más la estima de los hombres que la búsqueda de la verdad.»³⁴

De este modo puede establecerse, sin someterse a la exaltación existencial del «*S.-zum-Tode*» un vínculo necesario entre tres hechos antropológicos indiscutibles e indisociables: el hombre es y se sabe mortal, el pensamiento de que va a morir le resulta insoportable o imposible y, condenado a la muerte, fin (en el sentido de *término*) que no puede ser tomado como fin (en el sentido de *objetivo*), puesto que representa, según la sentencia de Heidegger, «la posibilidad de la imposibilidad», es un ser sin razón de ser, poseído por la necesidad de justificación, legitimación, reconocimiento. Pero, como sugiere Pascal, en esa busca de justificaciones para existir, lo que llama «el mundo», o «la sociedad», es la única instancia capaz de rivalizar con el recurso a Dios.³⁵

Se comprende, gracias a esta equivalencia, que lo que Pascal describe como «miseria del hombre sin Dios», es decir sin razón de ser, quede rubricado desde el punto de vista sociológico en forma de la miseria propiamente metafísica de los hombres y las mujeres sin razón de ser social, abandonados a la insignificancia de una existencia sin necesidad, a merced de su absurdidad. Y se comprende también, *a contrario*, el poder casi divino de liberar de la contingencia y la gratuidad que es patrimonio, quíerese o no, del mundo social, y que se ejerce, en particular, mediante la institución estatal: en tanto que banco central del capital simbólico, el Estado está en condiciones de otorgar esa forma de capital cuya particularidad consiste en contener en sí misma su propia justificación.

EL CAPITAL SIMBÓLICO

Por medio de los juegos sociales que propone, el mundo social proporciona algo más, y algo diferente, que las apuestas aparentes: la caza, recuerda Pascal, cuenta tanto como la presa, si no más, y hay en la acción una felicidad que supera los beneficios pa-

tentes (salario, precio, recompensa) y consiste en el hecho de salir de la indiferencia (o la depresión), de estar ocupado, proyectado hacia unos fines, y de sentirse dotado, objetivamente y, por lo tanto, subjetivamente, de una misión social. Ser esperado, requerido, estar agobiado por las obligaciones y los compromisos, no significa sólo evitar la soledad o la insignificancia, sino también experimentar, de la forma más continua y más concreta, la sensación de contar para los demás, de ser *importante* para ellos y, por lo tanto, en sí, y encontrar en esta especie de plebiscito permanente que constituyen las muestras incesantes de interés —ruegos, solicitudes, invitaciones— una especie de justificación continuada de existir.

Pero para poner de manifiesto, de manera tal vez menos negativa, y más convincente, el efecto de consagración, capaz de evitar el sentimiento de insignificancia y contingencia que provoca una existencia sin necesidad, al conferir una función social conocida y reconocida, se podría, releyendo *Le Suicide*^{36*} —donde Durkheim, en su fe científicista, llega incluso a la exclusión de la cuestión de la razón de ser de un acto que plantea, en grado supremo, la cuestión de la razón de existir—, observar que la propensión a acabar con la propia vida varía en razón inversa a la importancia social reconocida y que, cuanto más dotados están los agentes sociales de una identidad social consagrada, la de cónyuge, padre o madre de familia, etcétera, tanto menos expuestos están a poner en cuestión el sentido de su existencia (es decir, que los casados lo están menos que los solteros, los casados con hijos menos que los casados sin hijos, etcétera). El mundo social confiere aquello que más escasea, reconocimiento, consideración, es decir, lisa y llanamente, razón de ser. Es capaz de dar sentido a la vida y a la propia muerte, al consagrarla como sacrificio supremo.

De todas las distribuciones, una de las más desiguales y, sin duda, en cualquier caso, la más cruel, es la del capital simbólico, es decir, de la importancia social y las razones para vivir. Y es sabido, por ejemplo, que incluso los cuidados y las atenciones que las instituciones y los agentes hospitalarios dispensan a los moribun-

* Versión castellana: *El suicidio*, trad. de Lorenzo Díaz Sánchez, Akal, Torrejón de Ardoz, Madrid, 1992. (N. del T.)

dos están en proporción, de modo más inconsciente que consiente, de su importancia social.³⁷ En la jerarquía de las dignidades y las indignidades, que nunca puede superponerse del todo a la jerarquía de las riquezas y los poderes, el noble, en su variante tradicional o su forma moderna —lo que llamo la nobleza de Estado—, se opone al paria estigmatizado que, como el judío en la época de Kafka o, en la actualidad, el negro de los guetos, o el árabe o el turco de los suburbios obreros de las ciudades europeas, lleva la maldición de un capital simbólico negativo. Todas las manifestaciones del reconocimiento social que conforman el capital simbólico, todas las formas del ser percibido que conforma el ser social conocido, visible (dotado de *visibility*), famoso (o afamado), admirado, citado, invitado, querido, etcétera, son otras tantas manifestaciones de la gracia (*chárisma*) que evita a aquellos (o a aquellas) a los que toca la angustia de la existencia sin justificación y les confiere no sólo una «teodicea de su privilegio», como la religión, según Max Weber —lo que no sería, ciertamente, poca cosa—, sino también una teodicea de su existencia.

A la inversa, no hay peor desposesión ni peor privación, tal vez, que la de los vencidos en la lucha simbólica por el reconocimiento, por el acceso a un ser social socialmente reconocido, es decir, en una palabra, a la humanidad. Esta lucha no se reduce a un combate goffmaniano para dar una representación favorable de sí mismo: es una competencia por un poder que sólo puede obtenerse de otros rivales que compiten por el mismo poder, un poder sobre los demás que debe su existencia a los demás, a su mirada, a su percepción y su evaluación (al hacer que no haya que escoger entre el *homo homini lupus* de Hobbes y el *homo homini Deus* de Spinoza), y, por lo tanto, un poder sobre un deseo de poder y sobre el objeto de este deseo. Pese a ser fruto de actos subjetivos de donación de sentido (que no implican necesariamente la conciencia y la representación), este poder simbólico, hechizo, seducción, carisma, parece como dotado de una realidad objetiva, como si determinara las miradas que lo producen (como la *fides* tal como la describe Benveniste o el carisma tal como lo analiza Max Weber, víctima, a su vez, de los efectos de la fetichización y la trascendencia fruto de la agregación de las miradas y, sobre todo, de la

concordancia de las estructuras sociales y las estructuras incorporadas).

Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como capital simbólico (de modo que tal vez valdría más hablar, en rigor, de efectos simbólicos del capital) cuando obtiene un reconocimiento explícito o práctico, el de un habitus estructurado según las mismas estructuras que el espacio en que se ha engendrado. En otras palabras, el capital simbólico (el honor masculino de las sociedades mediterráneas, la honorabilidad del notable o el mandarín chino, el prestigio del escritor famoso, etcétera) no es una especie particular de capital, sino aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital cuando no es reconocida en tanto que capital, es decir, en tanto que fuerza, poder o capacidad de explotación (actual o potencial) y, por lo tanto, reconocida como legítima. Más precisamente, el capital existe y actúa como capital simbólico (proporcionando beneficios, como expresa, por ejemplo, el aserto-precepto *honesty is the best policy*) en la relación con un habitus predispuesto a percibirlo como signo y como signo de importancia, es decir, a conocerlo y reconocerlo en función de estructuras cognitivas aptas y propensas a otorgarle el reconocimiento porque concuerdan con lo que es. Fruto de la transfiguración de una relación de fuerza en relación de sentido, el capital simbólico saca de la insignificancia en cuanto carencia de importancia y sentido.

Contar con el conocimiento y el reconocimiento significa también tener el poder de reconocer, consagrar, decir, con éxito, lo que merece ser conocido y reconocido, y, más generalmente, de decir lo que es, o mejor aún, en qué consiste lo que es, qué hay que pensar de lo que es, mediante un decir (o un predecir) performativo capaz de hacer que lo dicho sea conforme al decir (poder del que la variante burocrática consiste en el acto jurídico y la variante carismática en la intervención profética). Los ritos de institución, actos de investidura simbólica destinados a justificar al ser consagrado de ser lo que es, de existir como existe, completan literalmente la creación de aquel al que se aplican al evitarle el ejercicio ilegal, la ficción delirante del impostor (cuyo límite sería el loco que se toma por Napoleón) o la imposición arbitraria del

usurpador. Y ello proclamando públicamente que es, en efecto, lo que pretende ser, que está legitimado para ser lo que pretende, que está habilitado para entrar en la función, ficción o impostura que, al ser públicamente proclamada ante todos como merecedora del reconocimiento universal, se convierte en una «impostura legítima», según la formulación de Austin,³⁸ es decir, *menospreciada*, negada como tal por todos, empezando por el propio impostor.

Al imponerle solemnemente el nombre o el título que lo define mediante una ceremonia inaugural de entronización, *inceptio* del maestro medieval, ordenación del sacerdote, acto en el que se arma al caballero o se corona al rey, lección inaugural, sesión de apertura del tribunal, etcétera, o, en un orden completamente pertinente, circuncisión o boda, estos actos de magia performativa permiten y prescriben, a la vez, que el recipiendario se convierta en lo que es, es decir, en lo que tiene que ser, que entre, en cuerpo y alma, en su función, es decir, en su *ficción social*, que asuma la imagen o la esencia social que le es conferida en forma de nombres, títulos, diplomas, puestos u honores, y que la encarne en tanto que persona moral, miembro ordinario o extraordinario de un grupo, a cuya existencia también contribuye al conferirle una encarnación ejemplar.

El rito de institución, aunque parezca impersonal, siempre es muy personal: ha de cumplirse en persona, en presencia de la persona (no se puede, salvo excepción extraordinaria, mandar a alguien en representación a una ceremonia de consagración), y quien está instalado en la dignidad, de la que se dice que nunca muere (*dignitas non moritur*), para significar que sobrevivirá al cuerpo de quien lo ostenta, tiene, en efecto, que asumirla en todo su ser, es decir, con su cuerpo, con temor y temblor, con el sufrimiento preparatorio o la prueba dolorosa. Ha de implicarse personalmente en su investidura, es decir, comprometer su devoción, su fe, su cuerpo, darlos en prenda, y atestar, con su comportamiento y su discurso —en eso estriba la función de las palabras rituales y reconocimiento—, su fe en la función y el grupo que la otorga, y que sólo le confiere esa *seguridad* descomunal a condición de contar también a su vez con una seguridad total. Esta identidad garantizada conmina a dar a cambio garantías de identidad («noble-

za obliga»), de conformidad con el ser que la definición social presuntamente produce, el cual ha de ser mantenido mediante una labor individual y colectiva de representación que ha de hacer existir al grupo en tanto que grupo, ha de producirlo dándolo a conocer y haciéndolo reconocer.

En otras palabras, el rito de investidura existe para tranquilizar al impetrador sobre su existencia en tanto que miembro de pleno derecho del grupo, sobre su legitimidad, pero también para tranquilizar al grupo sobre su propia existencia como grupo consagrado y capaz de consagrar, así como sobre la realidad de las ficciones sociales que produce y reproduce, nombres, títulos, honores, y que el recipiendario hace existir al aceptar recibirlos. La representación, mediante la cual el grupo *se representa*, no puede incumbir exclusivamente a unos agentes que, por estar encargados de simbolizar al grupo al que representan en un sentido teatral, pero también en sentido jurídico, a título de mandatarios dotados de la *procuratio ad omnia facienda*, han de estar comprometidos con su cuerpo y dar garantías de un habitus ingenuamente invertido en una creencia incondicional. (Mientras que una disposición reflexiva, en particular a propósito del ritual de investidura y lo que instituye, constituiría una amenaza para la buena circulación del poder simbólico y la autoridad, o incluso una especie de desviación del capital simbólico en beneficio de una subjetividad irresponsable y peligrosa.)³⁹ En tanto que personas biológicas, los plenipotenciarios, los mandatarios, los delegados, los portavoces, están expuestos a la imbecilidad o la pasión, y son mortales. En tanto que representantes, forman parte de la eternidad y la ubicuidad del grupo a cuya existencia contribuyen en tanto que grupo permanente, omnipresente, trascendente, y al que encarnan temporalmente haciéndolo hablar por su boca y representándolo con su cuerpo, convertido en símbolo y emblema movilizador.

Como demuestra Eric L. Santner a propósito del caso, consagrado por el análisis de Freud, del presidente Daniel Paul Schreber, que fue presa de un acceso de delirio paranoico en el momento de su nombramiento, en junio de 1893, como *Senatspräsident*, presidente de la sala tercera del Tribunal Supremo de Apelación, la posibilidad, o la amenaza, de una crisis siempre está potencial-

usurpador. Y ello proclamando públicamente que es, en efecto, lo que pretende ser, que está legitimado para ser lo que pretende, que está habilitado para entrar en la función, ficción o impostura que, al ser públicamente proclamada ante todos como merecedora del reconocimiento universal, se convierte en una «impostura legítima», según la formulación de Austin,³⁸ es decir, *menospreciada*, negada como tal por todos, empezando por el propio impostor.

Al imponerle solemnemente el nombre o el título que lo define mediante una ceremonia inaugural de entronización, *inceptio* del maestro medieval, ordenación del sacerdote, acto en el que se arma al caballero o se corona al rey, lección inaugural, sesión de apertura del tribunal, etcétera, o, en un orden completamente distinto, circuncisión o boda, estos actos de magia performativa permiten y prescriben, a la vez, que el recipiendario se convierta en lo que es, es decir, en lo que tiene que ser, que entre, en cuerpo y alma, en su función, es decir, en su *ficción social*, que asuma la imagen o la esencia social que le es conferida en forma de nombres, títulos, diplomas, puestos u honores, y que la encarne en tanto que persona moral, miembro ordinario o extraordinario de un grupo, a cuya existencia también contribuye al conferirle una encarnación ejemplar.

El rito de institución, aunque parezca impersonal, siempre es muy personal: ha de cumplirse en persona, en presencia de la persona (no se puede, salvo excepción extraordinaria, mandar a alguien en representación a una ceremonia de consagración), y quien está instalado en la dignidad, de la que se dice que nunca muere (*dignitas non moritur*), para significar que sobrevivirá al cuerpo de quien lo ostenta, tiene, en efecto, que asumirla en todo su ser, es decir, con su cuerpo, con temor y temblor, con el sufrimiento preparatorio o la prueba dolorosa. Ha de implicarse personalmente en su investidura, es decir, comprometer su devoción, su fe, su cuerpo, darlos en prenda, y atestar, con su comportamiento y su discurso —en eso estriba la función de las palabras rituales de reconocimiento—, su fe en la función y el grupo que la otorga, y que sólo le confiere esa *seguridad* descomunal a condición de contar también a su vez con una seguridad total. Esta identidad garantizada conmina a dar a cambio garantías de identidad («noble-

za obliga»), de conformidad con el ser que la definición social presuntamente produce, el cual ha de ser mantenido mediante una labor individual y colectiva de representación que ha de hacer existir al grupo en tanto que grupo, ha de producirlo dándolo a conocer y haciéndolo reconocer.

En otras palabras, el rito de investidura existe para tranquilizar al impetrador sobre su existencia en tanto que miembro de pleno derecho del grupo, sobre su legitimidad, pero también para tranquilizar al grupo sobre su propia existencia como grupo consagrado y capaz de consagrar, así como sobre la realidad de las ficciones sociales que produce y reproduce, nombres, títulos, honores, y que el recipiendario hace existir al aceptar recibirlos. La representación, mediante la cual el grupo *se representa*, no puede incumbir exclusivamente a unos agentes que, por estar encargados de simbolizar al grupo al que representan en un sentido teatral, pero también en sentido jurídico, a título de mandatarios dotados de la *procuratio ad omnia facienda*, han de estar comprometidos con su cuerpo y dar garantías de un habitus ingenuamente invertido en una creencia incondicional. (Mientras que una disposición reflexiva, en particular a propósito del ritual de investidura y lo que instituye, constituiría una amenaza para la buena circulación del poder simbólico y la autoridad, o incluso una especie de desviación del capital simbólico en beneficio de una subjetividad irresponsable y peligrosa.)³⁹ En tanto que personas biológicas, los plenipotenciarios, los mandatarios, los delegados, los portavoces, están expuestos a la imbecilidad o la pasión, y son mortales. En tanto que representantes, forman parte de la eternidad y la ubicuidad del grupo a cuya existencia contribuyen en tanto que grupo permanente, omnipresente, trascendente, y al que encarnan temporalmente haciéndolo hablar por su boca y representándolo con su cuerpo, convertido en símbolo y emblema movilizador.

Como demuestra Eric L. Santner a propósito del caso, consagrado por el análisis de Freud, del presidente Daniel Paul Schreber, que fue presa de un acceso de delirio paranoico en el momento de su nombramiento, en junio de 1893, como *Senatspräsident*, presidente de la sala tercera del Tribunal Supremo de Apelación, la posibilidad, o la amenaza, de una crisis siempre está potencial-

mente presente, en especial en los momentos inaugurales, cuando se hace más patente la arbitrariedad de la institución.⁴⁰ Que ello sea posible se debe a que la apropiación de la función del impetrador es asimismo apropiación del impetrador por la función: el titular sólo entra en posesión de su función si acepta dejarse poseer por ésta en su cuerpo, como le exige el rito de investidura, que, al imponer la adopción de una indumentaria —con frecuencia, un uniforme—, un lenguaje —a su vez estandarizado y estilizado, como un uniforme— y una *héxis* corporal adecuada, trata de amarrarlo duraderamente a una forma de ser impersonal y manifestar mediante esa suerte de caída en el anonimato que acepta el sacrificio, a veces desorbitado, de la persona privada. Sin duda porque se la presiente (o porque se la descubre de repente, en la arbitrariedad del inicio) esta apropiación por la herencia, imprescindible para tener derecho a heredar, no resulta evidente. Y los ritos de institución, que están allí, condensados de todas las acciones y todas las palabras, innumerables, imperceptibles e invisibles, porque a menudo son ínfimos, infinitesimales, tienden a llamar a cada cual al orden, es decir, al ser social que el orden social le asigna («Es tu hermana», «Eres el primogénito»), el de hombre o mujer, el de primogénito o benjamín, y a garantizar así el mantenimiento del orden simbólico regulando la circulación del capital simbólico entre las generaciones, dentro de la familia primero y en las instituciones de todo tipo después. Al entregarse, en cuerpo y alma, como suele decirse, a su función y, por medio de ella, al *cuerpo constituido* que la pone entre sus manos, *universitas, collegium, societas*, como dicen los canonistas, el sucesor legítimo, dignatario o funcionario, contribuye a garantizar la eternidad de la función que le preexiste y le sobrevivirá, y del cuerpo místico que encarna, y del que forma parte, y por ello forma parte de su eternidad.

Los ritos de institución dan una imagen aumentada, particularmente visible, del efecto de institución, ser arbitrario que tiene el poder de evitar la arbitrariedad, de conferir la razón de ser entre las razones de ser, la que constituye la afirmación de que un ser contingente, vulnerable a la enfermedad, la invalidez y la muerte, es digno de la dignidad trascendente e inmortal, como el orden social, que se le imparte. Y los actos de nombramiento, desde los

más triviales del orden burocrático corriente, como la concesión de un carné de identidad o un certificado de enfermedad o invalidez, hasta los más solemnes, que consagran las noblezas, conducen, al cabo de una especie de regresión al infinito, hasta esta especie de realización de Dios en la tierra que es el Estado, el cual garantiza, en última instancia, la serie infinita de los actos de autoridad que certifican por delegación la validez de los certificados de existencia legítima (en tanto que enfermo, inválido, profesor o sacerdote). Y la sociología acaba convirtiéndose, así, en una especie de teología de la última instancia: investido, como el tribunal de Kafka, de un poder absoluto para dictar veredictos y una percepción creadora, el Estado, semejante al *intuitus originarius* divino, según Kant, hace existir nombrando y distinguiendo. Durkheim, por lo que se ve, no era tan ingenuo como pretenden hacernos creer cuando decía, tal como hubiera podido hacer Kafka, que «la sociedad es Dios».

NOTAS

INTRODUCCIÓN

1. P. Bourdieu, «Célibat et condition paysanne», *Études rurales*, 5-6, abril-septiembre de 1962, págs. 32-136; *Homo academicus*, Éd. de Minuit, París, 1984.
2. Tanto si se trata de mis propios trabajos como de los de otros investigadores que me han resultado útiles, me he limitado aquí a las referencias que me han parecido imprescindibles para quienes quisieran ampliar por su cuenta la investigación; soy perfectamente consciente de que el camino de en medio que he escogido, tras muchas vacilaciones, entre las largas enumeraciones de nombres de filósofos, etnólogos, historiadores, economistas, psicólogos, etcétera, que habría podido y tal vez hubiera debido invocar en cada momento, y la ausencia total de referencias no es, evidentemente, más que un remedio para salir del paso.
3. S. Mallarmé, «La musique et les lettres», *Œuvres complètes*, ed. de H. Mondor y G. Jean-Aubry, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», París, 1970, pág. 647. He propuesto un análisis de este texto, que dará escalofríos a los píos servidores del poeta seráfico de la ausencia, que lo ven a través de una nube, en P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Éd. du Seuil, París, 1992, págs. 380-384. (P. Bourdieu, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, trad. de Th. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1995, págs. 406-410.)
4. Pascal, *Pensées et Opuscules*, éd. Brunsvicg, Hachette, París,

1912, 114. (Pascal, *Pensamientos*, trad. J. Llansó, Alianza, Madrid, 1981.)

CAPÍTULO 1

1. Véase A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Society*, Basic Books, Nueva York, 1970
2. La sociología de la educación, la de la producción cultural y la del Estado, a las que me he dedicado sucesivamente, han representado de ese modo para mí tres momentos de una misma tarea de reapropiación del inconsciente social que no se reduce a las tentativas proclamadas de «autoanálisis», como la que se presenta aquí: Primer caso práctico: confesiones impersonales; o en un antiguo ensayo de objetivación reflexiva: véase P. Bourdieu y J.-C. Passeron, «Sociology and Philosophy in France since 1945; Death and Resurrection of a Philosophy without Subject», *Social Research*, XXXIX, 1, primavera de 1967, págs. 162-212.
3. E. F. Keller, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven, 1985 (la oposición entre las ciencias llamadas «duras» y las disciplinas llamadas «suaves», y, en particular, el arte y la literatura, todavía corresponde, bastante estrechamente, a la división entre los sexos).
4. Pascal, *Pensées*, Br., 252.
5. Ídem.
6. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Londres-Oxford-Nueva York, 1962, págs. 3-4. (J. L. Austin, *Sentido y percepción*, trad. de Alfonso García Suárez, Tecnos, Madrid, 1981.)
7. H. Vaihinger, *Die philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, 2, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1924.
8. Platón, *Teeteto*, 172-176c. Al distinguir a quienes, «criados en la libertad y el ocio», ignoran «desde la juventud» el camino del ágora, de quienes han sido «criados para la mentira y el intercambio de injusticias», o, como los pastores, son unos «bastos o unos ignorantes por falta de ocio», puede parecer que Platón relaciona los modos de pensamiento que distingue con unos modos de vida o de formación o incluso unas condiciones de existencia; lo que no le impide oponer unas virtudes, libertad, desinterés, y unos vicios, egoísmo, mentira, injusticia, basados en una jerarquía social naturalizada, con lo que anticipa los análisis que, como los de Heidegger, versarán sobre las condiciones de existencia y los modos de vida («auténticos» o «inauténticos») como si se tratara de artes de vivir electivos.
9. Para un análisis más preciso de este efecto de «estudiantización», véase P. Bourdieu y P. Champagne, «Les exclus de l'intérieur», en P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, Éd. du Seuil, París, 1993, págs. 597-603.
10. Sobre este punto, y en particular sobre el hecho de que el lugar otorgado a la interacción didáctica y la libertad de la que dispone van creciendo a medida que se va avanzando en la evolución de las especies animales, véase J. S. Bruner, *Toward a Theory of Instruction*, Harvard University Press, Cambridge, 1996; *Poverty and Childhood*, Merrill-Palmer Institute, Detroit, 1970; *Le Développement de l'enfant: savoir faire, savoir dire*, PUF, París, 1987 (2.ª edición).
11. Proceso espléndidamente descrito en E. Cassirer, *Individu et Cosmos*, Éd. de Minuit, París, 1983.
12. J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, París, 1972.
13. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied am Rhein-Berlin, 1965. (*L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. de M. B. de Launay, París, Payot, págs. 157-198.)
14. Véase, en especial, M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style*, Clarendon, Oxford, 1972 (*L'Œil du Quattrocento*, trad. de Y. Delsaut, Gallimard, París, 1985); M. Biagioli, *Galileo Courrier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.

15. E. Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, PUF, París, 1938 (2.^a edición, Quadrige, 1990), págs. 252-253.
16. Descartes, *Œuvres et Lettres*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», París, 1953, págs. 205-216 y, especialmente, pág. 207.
17. E. Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Éd. de Minuit, París, 1975.
18. E. G. Schachtel, *Metamorphosis, On the Development of Affect, Perception, Attention, and Memory*, Basic Books, Nueva York, 1959.
19. L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais*, Albin Michel, París, 1942; M. Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, París, Gallimard, 1970.
20. Sobre la solidaridad y la interdependencia entre el cuerpo y el espíritu en la tradición china, véase J. Gernet, *L'Intelligence de la Chine, le social et le mental*, Gallimard, París, 1994, pág. 271. (Fan Shen, hacia el año 500 de nuestra era, afirma la solidaridad completa del cuerpo y el espíritu: «mis manos y todas las otras partes de mi cuerpo [...] son otras tantas partes de mi espíritu.» J. Gernet, *op. cit.*, págs. 273-277.)
21. M. Weber, *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*, UTB/Mohr-Siebeck, Tubinga, 1972.
22. Sobre la repugnancia hacia lo «fácil» y las satisfacciones orales (y sexuales) como fundamento de la estética kantiana, véase P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement de goût*, Éd. de Minuit, París, 1979, págs. 566-569. El propio Durkheim, como buen kantiano, identifica la cultura con la ascesis, con la disciplina del cuerpo, del deseo, de los apetitos, presociales y femeninos (véase É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, París, 7.^a edición, 1985, págs. 450-452).
23. R. Williams, «Plaisantes perspectives, Invention du paysage et abolition du paysan», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17-18, noviembre de 1977, págs. 29-36.
24. Como pone de manifiesto la estadística de la frecuentación de los museos, la aptitud para aprehender las obras de arte y, más generalmente, las cosas del mundo, como un espectáculo, una representación, una realidad sin más fin que el de ser contemplada, está repartida de modo muy desigual. Al depender estrechamente de unas condiciones de adquisición determinadas, familiares y escolares, y de unas condiciones de ejercicio determinadas, como la práctica turística (inventada por la aristocracia y la burguesía inglesas, con la «gran gira» por las capitales artísticas), esta disposición universalmente exigida a los visitantes de los museos nada tiene de universal (véase P. Bourdieu, *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Éd. de Minuit, París, 1966).
25. Las reacciones escandalizadas que suscitan, tanto entre los obreros como entre los campesinos, determinadas fotografías de arte, violentamente rechazadas y condenadas por su carácter gratuito y su falta de significación y funciones sociales reconocidas e inmediatamente reconocibles, se basan en un gusto que se puede llamar «funcionalista» y que habitualmente se expresa en las preferencias de la existencia cotidiana por lo «práctico» y lo «substancial».
26. Véase P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Éd. de Minuit, París, 1988.
27. Puede leerse al respecto la obra de Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire* (PUF, París, 1995), que evoca más concretamente el primerísimo período del pensamiento de Heidegger y el enfrentamiento del autor de *Sein und Zeit*, especialmente en sus clases de los años veinte, con las ciencias históricas y el problema de la historia; o también el análisis pormenorizado de los textos (sobre todo de las clases) anteriores a *Sein und Zeit* que propone Theodore Kiesiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (University of California Press, Berkeley, 1995).
28. Se podría mostrar, como Louis Pinto (comunicación oral), que aquellos a los que él llama los «hermeneutas de lo cotidiano», y cuyo primer representante fue Henri Lefebvre, momentáneamente seducido, como otros, por el Heidegger de *Brief über den Humanismus* (véase P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger, op. cit.*, págs. 107-108), han encontrado, en el «análisis» de la «sociedad de consumo» un medio de reanudar el vínculo con un aristocratismo basado en la condena de las falsas nece-

- sidades, insaciables (es el tema platónico de la *pleonexia*) y anárquicas, del pueblo y en la pretensión a la lucidez desencantadora de quienes saben descubrir unos *signos* en lo que para los demás sólo es engaño.
29. La identificación de lo universal con lo «inauténtico» se expresa de forma particularmente clara en la correspondencia con Elisabeth Blochmann: «La vida nueva que queremos, o, mejor dicho, que quiere germinar dentro de nosotros, ha renunciado a ser universal, es decir no auténtica, y extensiva (extensa superficialmente)» (véase M. Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers, suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. de Pascal David, Gallimard, París, 1996, págs. 216-217 y también 267-268).
 30. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. e introducción de G. Granel, Gallimard, París, 1976, pág. 142.
 31. C. Soulié, «Anatomie du goût philosophique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, octubre de 1995, págs. 3-28; y también R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
 32. Sobre la deshistoricización de la historia de la filosofía, véase: Segundo caso práctico: el olvido de la historia.
 33. Louis Marin, a quien dedico este caso práctico, ha desarrollado magníficamente, a propósito de Pascal, la cuestión de saber «¿quién es “yo”?» (véase Louis Marin, *Pascal et Port-Royal*, PUF, París, 1997, especialmente, pág. 92 y siguientes).
 34. He llevado a cabo esta labor en *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Éd. de Minuit, París, 1989, págs. 19-182.
 35. J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Éd. de Minuit, París, 1988, pág. 49.
 36. Se encontrarán precisiones sobre este punto en P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op. cit.*, pág. 120 y siguientes, y C. Soulié, *op. cit.*
 37. Sobre este particular, véase la excelente obra de Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Éd. Ophrys, París, 1973, págs. 205-224; y también *Iconographie et philosophie. Essai et dé-*

fnition d'un champ de recherche, Presses Universitaires de Strasbourg, Estrasburgo, 1996, 2 vols.

38. B. Erdmann, *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1882-1884, citado por L. Braun, *op. cit.*, pág. 235 y siguientes.
39. Véase Reike, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, II, pág. 278, citado por L. Braun, *op. cit.*, pág. 215. Sobre la distinción entre el orden lógico y el cronológico de los acontecimientos producidos por la causalidad empírica como fundamento de una historia *a priori* de la filosofía en Johann Christian Grohmann, véase también L. Braun, *op. cit.*, pág. 235 y siguientes.
40. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction: système et histoire de la philosophie*, trad. de J. Giblein, Gallimard, 8.^a edición, París, 1954, pág. 109.
41. *Ibid.*, pág. 110.
42. *Ibid.*, pág. 40.
43. *Ibid.*, pág. 44.
44. *Ibid.*, pág. 41.
45. *Ibid.*, pág. 30.
46. Spinoza, «Autorités théologiques et politiques», en *Œuvres*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», París, págs. 716-717 y 725-726.

CAPÍTULO 2

1. C. C. Geertz, *The Interpretation of Culture. Selected Essays*, Basic Books, Nueva York, 1973, y Bali. *Interprétation d'une culture*, trad. de D. Paulme y L. Evrard, Gallimard, París, 1983, págs. 165-215.
2. Véase: Caso práctico: ¿Cómo leer a un autor?
3. Tan sólo evoco aquí unos análisis que ya desarrollé pormenorizadamente en *Le Sens pratique*, Éd. de Minuit, París, 1980, especialmente, págs. 333-439.
4. Como he podido comprobar sometiendo a una segunda interrogación sobre el sentido de sus respuestas a personas sometidas previamente a un ejemplo estándar de interrogación escolástica (un cuestionario SOFRES).

5. Véase P. Bourdieu, *La reglas del arte*, op. cit., y, en este libro, Caso práctico: ¿Cómo leer a un autor?
6. Pascal, *Art de persuader*, Br., pág. 193.
7. Siempre lamentaré que la reflexión epistemológica sobre las ciencias sociales esté, en lo esencial, limitada a los propios especialistas en estas disciplinas, que no siempre poseen la competencia específica y la serenidad necesarias, y que, salvo contadas y notables excepciones —pienso, por ejemplo, en Jean-Claude Pariente—, los filósofos se hayan mantenido al margen, por lo menos en Francia, sin duda, porque la barrera de casta entre las disciplinas es más alta.
8. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, París, 1987; *Connaissance et intérêt*, Gallimard, París, 1976.
9. Es imposible no pensar, al leer las descripciones habermasianas de la «situación ideal de discurso» y la «ética comunicacional» que se engendra en ellas como por milagro, en las páginas que Marx dedica, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, a los filósofos alemanes y al consumado arte con el que transformaron «las medidas mediante las cuales se manifestaba la voluntad de la burguesía francesa revolucionaria» en una expresión de las «leyes de la voluntad pura, de la voluntad como debe ser, de la voluntad verdaderamente humana» (K. Marx, «Le Manifeste du Parti Communiste», en *Œuvres*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», París, 1963, págs. 185-186). La analogía es forzada y demasiado burda, y, como tal, simplificadora. Pero es indudable que, aunque nunca se pueda reducir un pensamiento a sus usos y sus efectos sociales, la obra de Habermas debió parte de su audiencia universal al hecho de que otorgaba el marchamo de la gran filosofía alemana a las piás consideraciones sobre el diálogo democrático, marcadas de modo demasiado evidente por las ingenuidades del humanismo cristiano (A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986).
10. He profundizado esta crítica en *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, París, 1982, y, sobre todo, en *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge, 1991.
11. He analizado con mayor precisión estas variaciones estadísticas

- en «L'opinion publique n'existe pas», en *Questions de sociologie*, Éd. de Minuit, París, 1980, págs. 222-235.
12. Comprobar que los más desposeídos también carecen de los «medios de producción» políticos, en contra de todas las ilusiones populistas, significa negar a las «leyes de bronce de las oligarquías» la validez universal que les confiere el pensamiento conservador: la concentración del poder en las manos de los gobernantes es consecuencia de la desposesión y la dejación incondicional del propio ser que propicia, y, por lo tanto, está condenada a disminuir a medida que se generaliza, con la difusión de la educación, el acceso a los instrumentos de producción de la opinión política.
13. Sobre las diferentes «filosofías» espontáneas de la opinión, véase P. Bourdieu, «Questions de politique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16, septiembre de 1977, págs. 55-89.
14. P. Bourdieu et al., *Travail et travailleurs en Algérie*, Mouton, París-La Haya, 1964.
15. En el sentido de justificación de la sociedad, del orden establecido.
16. Véase O. Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Matthes & Seitz, Munich, 1980, citado por E. L. Santner, *My Own Private Germany. Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1996, págs. 141-142.
17. Pascal, *Pensées*, Br., 253.
18. Véase P. Bourdieu et al., *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Éd. de Minuit, París, 1965 (2.ª edición, 1970).
19. W. Labov, *Le Parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, trad. de A. Kihm, Éd. de Minuit, París, 1978.
20. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard, Cambridge, Massachusetts, 1971 (*Théorie de la justice*, trad. de C. Audard, Éd. du Seuil, París, 1987). Para hacerse una idea de la afinidad profunda que, más allá de las diferencias que manifiestan, une a Rawls y a Habermas, puede leerse J. Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason—Remarks on Political Liberalism», *Journal of Philosophy*, n.º 3, 1995, págs. 109-131.

21. Véase H. L. A. Hart, «Rawls on Liberty and its Priority», en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Basic Books, 1975, Nueva York, págs. 238-259.
22. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1972, pág. 51 y siguientes. (*Expérience et jugement. Recherches d'une généalogie de la logique*, París, PUF, 1991, págs. 60-61.) Hay que poner de manifiesto que, en sus últimos trabajos, Husserl siempre osciló entre una teoría trascendente del ego puro, en cuyo caso el habitus no es más que una especie de *constantia sibi* del sujeto puro, capaz de plantear «objetivos persistentes», constantes, y una teoría antropológica del ego empírico como *Habitualität*: los términos habitus y *Habitualität*, tal como él los emplea, son el espacio propio de la tensión suscitada por los esfuerzos, algo desesperados, que despliega para salvar al sujeto «puro» de la reducción a lo «empírico», es decir a lo genético y lo histórico: «En el interior de un flujo de conciencia monádica absoluto se presentan ahora ciertas formaciones de unidad, que son, no obstante, completamente diferentes de la unidad intencional del ego real y sus propiedades. A este tipo pertenecen unidades como, por ejemplo, los «objetivos persistentes» de un único y mismo sujeto. Cabe llamarlos, en cierto sentido, «habituales», aunque no se trate de un habitus que remita al hábito propiamente dicho, como si se tratara del sujeto empírico que, por su parte, puede adquirir unas disposiciones reales que llamamos habituales. El habitus del que se trata aquí no pertenece al ego empírico, sino al ego puro» (E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, PUF, París, 1982, págs. 164-165).
23. M. Oakshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen and Co., Londres, 1967.
24. C. Baudelaire, «Exposition Universelle de 1885», 1, *Œuvres complètes*, II, ed. de C. Pichois, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», París, 1985, pág. 576 y siguientes.
25. Cabría, sin duda, encontrar numerosas muestras de esta crítica de la crítica profesoral. Por ejemplo, en el mismo texto sobre la

Exposición Universal, hay una condena de la «pedantería» y la «erudición» (C. Baudelaire, *op. cit.*, pág. 579) de los «profesores jurados» que ya aparecía en los «Études sur Poe»: «Pero a los profesores jurados no se les ha ocurrido que, en el movimiento de la vida, puede presentarse semejante complicación, semejante combinación, de modo totalmente inesperado para su sabiduría de aprendices» (C. Baudelaire, «Études sur Poe», *op. cit.*, pág. 320). Y es sabido que Baudelaire condenó en repetidas ocasiones el didacticismo, así en la pintura como en la crítica artística (véase, por ejemplo, C. Baudelaire, *op. cit.*, pág. 640).

26. C. Baudelaire, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, II, pág. 9.
27. Habría que citar aquí la carta de 1855 a Desnoyers sobre la naturaleza, en la que Baudelaire rechaza «la singular religión nueva» en nombre de la verdadera espiritualidad («para todo ser espiritual») (C. Pichois y J. Ziegler, *Baudelaire*, Julliard, París, 1987, págs. 301-303).
28. C. Baudelaire, *op. cit.*, II, pág. 640.
29. *Ibid.*, II, págs. 336-337.
30. *Ibid.*, II, pág. 168.
31. *Ibid.*, II, pág. 250.
32. *Ibid.*, II, pág. 337.

CAPÍTULO 3

1. Pascal, *Pensamientos*, Br., 294.
2. J. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*
3. Pascal, *Pensamientos*, Br., 92.
4. Pascal, *Pensamientos*, Br., 72.
5. L. Marin, «Pour une théorie baroque de l'action politique», prólogo a G. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*, Les Éditions de Paris, París, 1989, págs. 7-65, especialmente, págs. 19-20.
6. E. P. Thompson, «Modes de domination et révolutions en Angleterre», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, 1976, págs. 133-151.
7. Pienso exponer próximamente de forma más sistemática la teo-

ría de los campos en una obra. Mientras tanto pueden consultar mi libro *Las reglas del arte*, op. cit., págs. 270-276.

8. G. Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, Librairie Félix Alcan, París, 1934.
9. Pascal, *Pensées*, Br., 793.
10. C. Suaud, *La vocation*, Éd. de Minuit, París, 1978.
11. J. Cassell, *Expected Miracles. Surgeons at Work*, Temple University Press, Filadelfia, 1991.
12. L. Wacquant, «Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti boxeur», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 80, 1989, págs. 33-67.
13. Pascal, *Pensées*, Br., 332.
14. He descrito esta influencia en el caso de la televisión en *Sur la télévision*, Liber-Raisons d'Agir, París, 1966 (*Sobre la televisión*, trad. de Th. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1997).
15. R. S. Halvorsen y A. Prieur, «Le droit à l'indifférence: le mariage homosexuel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, junio 1996, págs. 6-15.
16. Véase W. V. O. Quine, «Epistemology Naturalized», en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York, 1969 (*Relativité de l'ontologie et quelques autres essais*, trad. de J. Largeault, Aubier, 1977, París, págs. 83-105).
17. R. Rorty, «Feminism and Pragmatism», *Radical Philosophy*, 59, 1991, págs. 3-14.
18. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, París, 1943, pág. 648 y siguientes. (*El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Alianza, Madrid, 1989.)
19. Véase Y. Dezalay y B. Garth, «Merchants of Law as Moral Entrepreneurs: Constructing International Justice out of the Competition for Transnational Business Disputes», *Law and Society Review*, 29(1), págs. 27-64.

CAPÍTULO 4

1. Como demuestra Grünbaum, en una crítica cruel de las filosofías llamadas «hermenéuticas», resulta curioso que, en nombre

de una definición estrechamente positivista, puesto que se basa en distinciones, típicas del positivismo, entre teoría y observación empírica, entre razones y causas, entre mental y físico, etcétera, y de una representación a menudo un poco simplista de las ciencias de la naturaleza, los partidarios del particularismo hermenéutico condenen a las ciencias sociales, que con menos ya se darían por satisfechas, a un status de excepción y con ello cuelguen el sambenito infamante de positivismo a cualquier forma de esas ciencias que rechace ese status (véase A. Grünbaum, *The Foundation of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, Berkeley, California University Press, 1984, págs. 1-94).

2. Pascal, *Pensées*, Br., 348.
3. Pascal, *Pensées*, Br., 416.
4. Pascal, *Pensées*, Br., 376.
5. H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, PUF, París, 1948 (58.^a edición), pág. 85.
6. Véase F. K. Ringer, *Fields of Knowledge: Academic Culture in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
7. P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, Methuen and Co., Londres, 1985.
8. P. F. Strawson, *Les Individus. Essai de métaphysique descriptive*, trad. de A. Shalom y P. Drong, Éd. du Seuil, París, 1973, especialmente, págs. 135-139 y 147-148.
9. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, París, 1953, pág. 2.
10. J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Fayard, París, 1983.
11. J. Bouveresse, *La Demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle?*, Éd. de l'Éclat, París, 1996, pág. 36.
12. M. Butor, *Répertoire*, II, Éd. de Minuit, París, 1964, pág. 214.
13. J. Elster, *Le Laboureur et ses enfants. Deux essais sur la limite de la rationalité*, trad. de A. Gerschenfeld, Éd. de Minuit, París, 1987.
14. Véase J. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.
15. R. H. Hare, «Ethical Theory and Utilitarianism», en A. Sen y B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Londres-Cambridge, 1977.

16. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Éd. de Minuit, París, 1960.
17. E. L. Santner, *op. cit.*
18. Platón, *Menón*, 98c.
19. Véase L. Wacquant, «Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour Among Professional Boxers», *Body and Society*, 1-1, marzo de 1996, págs. 65-94.
20. A falta de poder evocar aquí pormenorizadamente, tal y como habría que hacerlo, la sutileza, que el análisis estadístico pone de manifiesto, de las estrategias de sustitución que se emplean, remito a *Homo academicus*, *op. cit.*, especialmente, págs. 180-198.
21. Véase B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*, París, Vrin, 1970, pág. 9.
22. Véase P. Bourdieu, «La maison (kabyle) ou le monde renversé», en *Le Sens pratique*, *op. cit.*, págs. 441-461.
23. Véase P. Bourdieu y A. Darbel, «La fin d'un malthusianisme», en Darras, *Le Partage des bénéfices*, Éd. de Minuit, París, 1966.
24. N. Elias, *La société de cour*, Calmann-Lévy, París, 1974, págs. 75-76. Se podría, *mutatis mutandis*, sustituir a Luis XIV en su relación con su corte por Sartre en su relación con el campo intelectual en los años cincuenta.
25. J.-P. Sartre, *op. cit.*, pág. 100.
26. J.-P. Sartre, *ibid.*, pág. 242.
27. De este modo, en un texto particularmente ejemplar, François Bourricaud describía el mundo científico como dividido en dos campos cuya designación misma, «realismo totalitario» y «liberalismo individualista», pone claramente de manifiesto que la lógica en la que los pensaba era tan política, por lo menos, como científica (véase F. Bourricaud, «Contre le sociologisme: une critique et des propositions», *Revue française de sociologie*, suplemento de 1975, págs. 583-603).
28. H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, pág. 126.
29. Véase P. Bourdieu, «Célibat et condition paysanne», *loc. cit.*, «Reproduction interdite», *Études rurales*, 113-114, enero-junio de 1989, págs. 15-36.
30. Véase P. Bourdieu, *Homo academicus*, *op. cit.*

31. Leibniz, *Monadologia*, 28.

CAPÍTULO 5

1. El hecho de que la noción de habitus haya sido pensada mediante una representación mecanicista del aprendizaje ha sido la causa, sin duda, de que se la haya considerado una variante social de lo que se entendía por «carácter», un destino socialmente constituido, fijado y petrificado de una vez y para siempre.
2. Pascal, *Pensamientos*, Br., 404.
3. Pascal, *Pensamientos*, Br., 151.
4. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, Plon, París, 1956, pág. 10.
5. Francine Pariente, comunicación oral
6. Puede leerse, en cuanto documento ejemplar para un socioanálisis de una determinada educación burguesa, Fritz Zorn, *Bajo el signo de Marte*, trad. de Susana Spiegler, Anagrama, Barcelona, 1992.
7. J. Baldwin, *The Fire Next Time*, Vintage International, Nueva York, 1993, pág. 26.
8. Pascal, *Pensées*, Br., 82.
9. A. Schütz, *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, La Haya, s. d., pág. 145.
10. D. Hume, «On the First Principles of Government» (1758), en *Political Essays*, ed. K. Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, págs. 16-19.
11. Pascal, *Pensées*, Br., 324 y también 327.
12. Pascal, *Pensées*, Br., 328.
13. B. G. Glaser y A. Strauss, *Awareness of Dying*, Aldine, Chicago, 1965, págs. 274-285.
14. Véase P. Champagne, *Faire l'opinion*, Éd. de Minuit, París, 1990.
15. P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, segunda parte, *op. cit.*, pág. 303 y siguientes; *Algérie 60*, Éd. de Minuit, París, 1977, pág. 77 y siguientes.
16. N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, The Harvester Press, Hassocks, 1978, pág. 7.

17. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Ginebra, 1972; *Le Sens pratique*, op. cit.
18. Véase M. Mauss, *Œuvres*, Éd. de Minuit, París, 1974, II, pág. 117: «En la sociedad, todos estamos a la espera de éste o aquel resultado.»
19. Al plantearse la cuestión del obsequio verdadero, el obsequio que es verdaderamente un obsequio —como la cuestión del respeto verdadero de la regla, que exige ir más allá de ella—, Jacques Derrida formula en términos nuevos el viejo problema kantiano del deber y la posibilidad de descubrir oculto algún «impulso secreto del amor propio» tras el mayor sacrificio, aquel que uno cree haber realizado por mero deber cuando sólo ha sido realizado de forma «conforme al deber». (Hay pruebas históricas de interrogaciones de esta índole entre los *salos* bizantinos que vivían con el temor de que sus acciones más santas pudieran estar inspiradas por los beneficios simbólicos asociados a la santidad: véase G. Dagron, «L'homme sans honneur ou le saint scandaleux», *Annales ESC*, julio-agosto de 1990, págs. 929-939). Si se rechaza como meramente «conforme con la generosidad» cualquier acción basada en una disposición generosa, se está condenando a negar la posibilidad de una acción desinteresada, del mismo modo que Kant, en nombre de una filosofía similar de la conciencia o la intención, no puede concebir ninguna acción conforme al deber respecto a la cual no quepa la sospecha de que obedece a determinaciones «patológicas» (véase J. Derrida, *Passions*, Galilée, París, 1993, págs. 87-89; sobre el obsequio —verdadero— como «deber más allá del deber», «ley» y «obligación sin deber», véase J. Derrida, *Donner le temps*, 1. *La fausse monnaie*, Galilée, París, 1991, pág. 197).
20. Sobre la separación que se lleva a cabo, en los siglos XVII y XVIII, entre las pasiones y los intereses, o los motivos exclusivamente económicos, véase A. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
21. P. A. Samuelson, *Foundations of Economical Analysis*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1947, pág. 90.
22. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éd. de Minuit, París, 1969.
23. Véase P. Batifoulier, L. Cordonnier e Y. Zenou, «L'emprunt de la théorie économique à la tradition sociologique, le cas du don contre-don», *Revue économique*, 5, septiembre de 1992, págs. 917-946.
24. Pascal, *Pensées*, Br., 471.
25. P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Éd. du Seuil, París, 1976, especialmente, págs. 185-373.
26. La nivelación de las disparidades entre los índices de beneficio supone la movilidad de la fuerza de trabajo, lo que a su vez supone, entre otras cosas, «la indiferencia del obrero respecto al contenido [*Inhalt*] de su trabajo; la reducción, llevada lo más lejos posible, del trabajo a mero trabajo, en todos los ámbitos de la producción; el abandono, por parte de los trabajadores, de todos los prejuicios de vocación profesional» (K. Marx, *Le capital*, III, sección 2.ª, cap. X, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», II, París, 1985, pág. 988).
27. También cabe observar, *a contrario*, las consecuencias de la ausencia del conjunto de las condiciones sociales de la experiencia del trabajo como valorado y valorador (véase L. Duroy, «Embauché dans une usine», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 115, diciembre de 1996, págs. 38-47).
28. El mismo principio se aplica a nivel del colectivo de los asalariados de una empresa mediante las amenazas de reducciones de plantilla (hay que suprimir treinta mil empleos), que hacen que los despidos reales (cinco mil empleos, por ejemplo) parezcan un favor o una conquista.

CAPÍTULO 6

1. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de P. Ricœur, Gallimard, París, 1950, pág. 141 y siguientes.
2. *Lusiones* es, con *casus*, *alea*, *sors*, *fortuna*, una de las palabras más utilizadas por Huyghens para designar las posibilidades (véase I. Hacking, *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Introduction and Statistical Inference*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975).

3. Véase J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Éd. de Minuit, París, 1988.
4. Dado que no la trata como protensión, anticipación dotada de la modalidad dóxica de la percepción, sino como proyecto con vistas a un futuro contingente, Sartre no puede fundamentar la seriedad de una emoción como el miedo, reducida de ese modo a una forma de «mala fe».
5. Pascal, *Pensées*, Br., 172.
6. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. de A. Kaan, Gallimard, París, edición de 1940, págs. 106-108.
7. V. Worlf, *To The Lighthouse*; y E. Auerbach, *Mimesis, la representación de la realidad en la literatura occidental*, trad. de I. Villanueva y E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1950, 2.ª reimpresión, 1993, pág. 493 y siguientes.
8. Pascal, *Pensées*, Br., 464.
9. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., pág. 24.
10. D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
11. Es éste uno de los casos en los que se pone más de manifiesto la lógica según la cual los mecanismos sociales, lejos de desvelarse por sí mismos, se ocultan tras ilusiones de finalidad, racionalidad o incluso libre albedrío. Pues la ilusión escolástica conduce a registrar mediante una descripción inocente las realidades sociales tal como se presentan a una mirada a su vez cautiva, sin saberlo, de los mecanismos.
12. A. Schütz, op. cit., II, pág. 45.
13. Véase M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. de J. Freund, Plon, París, 1965, pág. 348.
14. M. Weber, op. cit., págs. 335-336.
15. M. Weber, *Économie et société*, Plon, París, 1967, I, pág. 6.
16. Véase P. Suppes, *La Logique du probable*, Flammarion, París, 1981.
17. Véase Ellery Eells, *Rational Decision and Causality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
18. R. C. Jeffrey, «Ethics and the Logic of Decision», *The Journal of Philosophy*, 62, 1965, págs. 528-535.
19. P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, op. cit., págs. 352-361; *La misère du monde*, op. cit., págs. 607-611.
20. No voy a volver aquí sobre el análisis que hice de la diferencia que media entre aquellos a los que cabe calificar de subproletarios (trabajadores inestables, desempleados) y los trabajadores que cuentan con un empleo fijo y, ello en todos los ámbitos de la práctica y, en particular, respecto a la política (P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, op. cit.; *Algérie 60*, op. cit.).
21. V. Zelizer, *The Meaning of Money*, Basic Books, Nueva York, 1994.
22. M. de Cervantes, *Novelas ejemplares*, Espasa-Calpe, Madrid, 17.ª edición, 1990.
23. Véase P. Bourdieu, *Homo academicus*, op. cit., págs. 116-140.
24. J. Unseld, *Franz Kafka. Une vie d'écrivain. Histoire de ses publications*, Gallimard, París, 1982 (*Franz Kafka. Una vida de escritor. Historia de sus publicaciones*, trad. de J. M. Mínguez, Anagrama, Barcelona, 1989).
25. R. Merton, «Socially Expected Durations: A Case Study of Concept Formation in Sociology», en W. Powell y R. Robbins, *Consensus and Conflict*, The Free Press, Nueva York, 1984, págs. 262-283.
26. Véase P. Bourdieu et al., «L'économie de la maison», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, marzo de 1990.
27. M. Pialoux, «Jeunes sans avenir et travail intérimaire», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 26-27, 1979, págs. 19-47.
28. P. E. Willis, *Profane Culture*, Routledge & Kegan, Londres, 1978; «L'école des ouvriers», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 24, noviembre de 1978, págs. 50-61.
29. Véase Loïc Wacquant, «The Zone: le métier de "hustler" dans le ghetto noir américain», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 93, junio de 1992, págs. 38-58.
30. Entre los subproletarios argelinos observé la misma propensión a denunciar o condenar más a las personas que a las instituciones o los mecanismos.
31. A. Lüdtke, «Ouvriers, Eigensinn et politique dans l'Allemagne du XX^e siècle», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, junio de 1996, págs. 91-101.

32. P. Bourdieu, *La Distinction*, op. cit., págs. 109-185.
33. Véase O. Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Éd. de Minuit, París, 1991.
34. Pascal, *Pensées*, Br., 211.
35. Por ello, hablando como moralista, describe las consolaciones o las consagraciones mundanas como un refugio falaz contra el desamparo y la soledad y una argucia de la mala fe para evitar el enfrentamiento a cara descubierta con la verdad de la condición humana.
36. E. Durkheim, *Le Suicide. Étude de sociologie*, PUF, París, 1981.
37. Véase B. G. Glasser y A. Strauss, *Awareness of Dying*, op. cit.; *Time for Dying*, Aldine, Chicago, 1968.
38. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Éd. du Seuil, París, 1970, pág. 40.
39. Véase P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Éd. de Minuit, París, 1982.
40. E. L. Santner, op. cit.

ÍNDICE TEMÁTICO*

- | | |
|--|--|
| acción (racional), 88-90, 184, 205, 210, 213, 285, 290-292. | 237, 258, 260-261; — propio, 219, 249. |
| adaptación, véase ajuste. | amor <i>fati</i> , 188, 193. |
| adhesión (al orden establecido, a la dominación) (véase también autoexplotación; reconocimiento; reproducción), 223-228, 232-233, 242-243, 247, 260, 288, 305-306. | anamnesis, 40, 152. |
| agente (véase también <i>habitus</i>), 74, 78, 89, 139, 177-179, 185, 188, 197-199, 218, 275-276, 286-287. | anticipación (véase también expectativas; esperanzas), 180, 184, 188, 192, 209, 259, 278-285, 289, 291, 308. |
| ajuste (acuerdo) (véase también desfase, esperanzas), 32, 52, 55, 184, 189, 192, 194, 206, 209-211, 217-218, 228, 232-233, 242, 287-280. | antropología histórica, 114. |
| <i>allodóxia</i> , 190, 243. | aparato, 208. |
| amor (véase también familia), | arbitrario (véase también violencia), 125-126, 129, 138, 141, 166, 187, 222; — absoluta, 301-305; — del inicio, 322. |
| | arte (véase también campo artístico), 16, 39, 140, 152, 154, 194, 297. |
| | <i>auctor</i> , 115-116, 120-121. |
| | autoanálisis (véase también introspección; objetivación), 13. |

* Este índice, y el onomástico que lo sigue, han sido confeccionados por Paul Dirkx.

autoexplotación, 266-270, 306.
autonomía, autonomización (*véase también* campo; emergencia), 29, 33, 34-37, 132, 136, 140, 142, 167.
autoridad, 11, 66, 126, 146, 222.
borroso, 79, 80.
calendario, 80, 231.
campo, 24-26, 72, 129, 132-137, 166-167, 179-180, 183, 208, 218, 242, 286; – artístico, 34-37, 100, 130, 133-135, 153; – burocrático, 165, 168, 208; – del poder, *véase* poder; – económico, 35, 129-130, 137, 256; – escolar, *véase* escolar; – familiar, doméstico, *véase* familia; – filosófico, 29, 34, 46, 56, 58, 63, 132, 285; – intelectual (*véase también* intelectual), 44, 53, 56; – jurídico (*véase también* derecho), 140, 163, 168, 285; – literario, 34, 114, 117, 135; – periodístico, 130; – político, 33, 92, 150, 165, 167, 241-243; – religioso, 33, 150, 217, 233-234, 285; – universitario, 44, 47-48, 56, 303; campos científicos, 29, 34, 142, 145-151, 154-156, 158-159, 167-168, 270-271; campos de producción cul-

tural, 32, 34, 165, 246, 303; campos doctos, escolásticos, 25, 29-30, 32-38, 45, 106, 130, 135, 141, 153, 172, 194; campos transnacionales, 131; doble necesidad del –, 154.
capital, 149, 178, 208, 241, 282, 285-288, 291-292, 298; – cultural (informacional), 32, 36, 93, 106, 137, 286-287; – económico, 78, 93, 286; – escolar, 93; – específico, 201, 208; – estatal, 164; – simbólico, 78, 95, 146, 220, 259, 316, 319, 321; efecto simbólico del –, 319.
categorías, *véase* esquemas.
censura, 147, 153, 221, 224.
ciencias, *véase* introspección; objetivación; objeto de las – históricas, 44, 141, 160; objeto de las – sociales, 42, 56, 153, 248.
cinismo, 55, 158, 167, 257.
clasificación (*véase también* esquemas), 155.
coerción (*véase también* cuerpo), 135, 154, 217, 224, 268; – artística, 152; – científica, 150; – externa (*versus* interna), 27, 32, 161; – por cuerpos, 222; coerciones sociales y coerciones lógicas, 145; doble –, 210.
coincidencia, 193-194, 204.
colusión (*collusio*), 191.

competencia, 108, 133; – científica, 146, 149.
comprensión (*véase también* conocimiento), 172.
conatus, 200, 285.
conciencia (*véase también* deliberación; elección; proyecto; voluntad), 11, 25, 88, 136, 184, 205, 232, 236, 255; – de clase, 185, 243; buena – 108, 167; falsa – 185, 233.
confianza, 11, 220, 253, 263.
conocimiento (*véase también* cuerpo; razón; reconocimiento), 260, 270, 284; – científico, 146-147; – del –, 111; – práctico (*versus* consciente, docto), 54, 73, 110, 173, 180-184, 188, 190, 194, 205, 242; – «puro», 64.
consentimiento, *véase* coerción.
conservación, *véase* reproducción; subversión.
constructivismo (*véase también* estructuralismo), 135, 159, 181, 225, 250.
contraobsequio, *véase* obsequio.
contrato (social), 107, 127.
convenciones (economía de las), 259.
cooperación (conflictual, crítica), 145-148, 158-159, 161, 167, 172, 315-316.
costumbre, 26, 126, 226.
creencia (*véase también* *illusio*), 25-26, 29, 51, 125, 136, 183,

220, 234, 237-238; – artística, 10, 16; – colectiva, 16; – filosófica, 46; – práctica, 128.
cuerpo (*véase también* *habitus*; incorporación), 26, 39, 126, 144, 174-179, 183-187, 197, 204, 221, 277, 320-321; – constituido, 311; corpórea, 177, 184, 275; coerción por –, 221-226; conocimiento por –, 180, 187, 190; espíritu de –, 55, 191; historia hecha –, 198, 202.
deconstrucción, 143-144.
deliberación (*véase también* conciencia; elección; proyecto; voluntad), 90-91, 182, 189, 192, 200, 255, 291.
denuncia, 12, 15-16, 71, 106, 117, 161, 172, 199, 249.
dependencia (*véase también* denominación), 220, 263.
derecho (*véase también* campo jurídico), 16, 72, 75, 82, 138-139, 142, 163, 168, 232, 245, 257, 298; – y razón, 221.
desconocimiento (*véase también* reconocimiento), 95, 127, 139, 187-188, 222, 319-320; – compartido, 253.
desempleo (*véase también* tiempo; trabajo), 267, 292-295.
desfase, discordia, 209-212, 278.
deshistorización, 48, 63, 65, 86, 113, 116, 121, 210.

desinterés (*véase también* interés; obsequio), 25, 35, 102, 164, 184, 193, 257, 264; – científico, escolástico, 146.

desrealización, *véase* deshistorización.

determinismo, 15, 174, 176, 197, 199, 284.

diferenciación, *véase* autonomización; campo; emergencia; – del orden económico y los órdenes simbólicos, 38-39; – de los poderes, 136.

disciplinas(s), 11, 53-54, 150, 231, 240.

disposición, 13, 25, 89, 131-132, 151, 180, 186, 194, 210, 217-218, 222-223; – artística, 41, 132; – científica, 148-150, 152-153; – escolástica; *véase* escolástico; – filosófica, 46; – general, «colectiva», 195, 206; – generosa (*véase también* obsequio), 254, 258; originaria, primaria, 217, 221; – «pura», 100.

distinción (*véase también* capital; estrategia), 40, 178.

«docta ignorancia», 55, 189, 243.

dominación (*véase también* resistencia), 91, 137-138, 220-223, 224-227, 268-269; – masculina, 103, 224-225; – simbólica, 224, 227, 260; adhesión de los dominados a la –, *véase* adhesión.

dóxa, 24, 29, 42, 134, 136, 229, 242-243, 246-247; – «democrática», 94; – epistemática, 29, 184; – escolar, 95.

doxósofos, 84, 239.

dualidad intrínseca (de los campos escolásticos), 146-147.

dualismo: *véase* pensamiento dualista.

duda radical, 23, 45, 47, 295.

economicismo, 256-258, 262.

eídos, 133, 199.

elección (*véase también* conciencia; deliberación; proyecto; voluntad), 24, 55, 103, 143, 159, 182-183, 200, 255, 291; – económica, 96; – política, 94.

emergencia (de los campos) (*véase también* autonomización; campo), 30, 37, 94, 105, 153-154.

emoción (afecto, sentimiento), 30, 186-188, 220, 224, 242, 263, 277, 307.

erístico, 34.

escándalo (*véase también* subversión), 46, 93, 112, 135, 165, 172, 250, 312.

escolar, 29, 32, 41; sistema, institución, mercado – (*véase también* escuela), 23, 28-29, 52, 98, 103, 104, 106, 112, 131, 137, 141, 219, 287-288, 307; título –, *véase* título.

escolástico: *véase* lector; *scholé*;

ambigüedad del pensamiento (razón) –, 30, 105-106; aristocratismo –, 41-42; barrera escolástica, 81-82; campos, universos escolásticos, *véase* campo; disposición escolástica, 26-33, 40, 48-49, 71, 84, 89-90, 130; encierro –, ceguera escolástica, 14, 30, 46, 59-60, 181; epistemocentrismo –, 72-73, 75, 92; error –, 71-72, 266; ilusión escolástica, 47, 158, 188, 203, 226, 242, 255-256, 297; pensamiento –, razón escolástica, 9, 28, 30, 41, 48, 84-85, 153; pundonor –, 41, 109, 157, 162; punto de vista –, postura escolástica, visión escolástica, 27, 30, 37-38, 75, 81, 85, 132, 275-276; ruptura escolástica, 30, 34, 107.

escuela (*véase también* sistema escolar), 28, 32, 34, 36, 52, 102, 108.

espacio social (y espacio físico), 173-174, 178-181.

esperanzas (y posibilidades) (*véase también* ajuste; expectativas; interés), 174, 194, 204, 277, 281, 284, 286-287, 300, 304-306, 315.

esquemas, 51, 56, 80, 131, 183, 194.

Estado, 12, 36, 104, 128, 163-165, 168, 201, 205, 222, 227-231, 234-235, 244-245, 257, 318; – y *nómos*, 245; dominación (simbólica) entre Estados, 98, 105-106.

esteticismo populista: *véase* universalismo estético.

estrategia, 44, 78, 183, 213, 281, 285, 288, 292; – de conocimiento, 148; – de reproducción, 88, 192, 200; – de superación, 45.

estrés (*véase también* desempleo, tiempo), 278, 297, 299.

estructuralismo (*véase también* constructivismo), 44, 78-79, 88, 135, 232-233, 252, 260-263.

estructuras: – cognitivas, estructurantes (*versus* objetivas, sociales, estructuradas), 23-24, 59, 131, 153, 159, 173, 180, 194, 204, 209, 227, 232, 240; – de las distribuciones, 241.

éthos, 94, 133.

etnometodología, 75, 159, 194, 225, 230, 250.

existir (justificación de), 313, 315-318.

expectativas (*véase también* esperanzas; interés), 131-132, 153-154, 194, 207, 228, 277, 281-282, 284, 290, 304-306, 309, 314; – colectivas, 204, 210, 254, 259, 268.

explotación: *véase* dominación, violencia.

- exposición (*véase también* disposición), 180, 186-188, 308.
- fallo (*véase también* desfase), 212.
- familia, 121, 140, 192, 217-221, 224, 230-231, 235-236, 240, 279, 287, 288, 322.
- feminismo, 140, 143, 226.
- fenomenología, 58, 76, 87, 193, 228, 230, 252, 293.
- fetichismo, 14, 16, 151-152; – de la razón, 106; – escolástico, 143-144, 153.
- ficción (social), 16, 221, 319-321.
- filosofía (*véase también* campo filosófico), 9-10, 16, 33-34, 44-45, 52, 55, 62-67, 71, 78, 81, 143, 240; – implícita de la –, 48.
- finitud, 42, 315.
- fuerza, 11, 15-16, 91, 127, 138-139, 319; – económica, 168; – simbólica, 223.
- generosidad, *véase* obsequio.
- gusto, 39-40; – «puro» (*versus* bárbaro, elemental), 39, 89, 105.
- habitus (*véase también* agente), 83, 86, 88, 133, 150, 173, 177, 181, 183-184, 188-193, 194-200, 205-207, 209-213, 223, 237, 280-282, 284-288, 291-292, 311; – científico, 151; – conforme, 312; – de necesidad, 307; – desgarrado, estratificado, 89, 210; – disciplinario, 231; – específico, 25, 133, 218; – filosófico, 50; – originario, primario, 25, 206; encuentro, relación entre – y campo, 153-154, 189, 199, 277; histéresis de los –, 210; sintonización de los campos, 184, 192, 206, 231, 259.
- herencia, 200, 212, 322.
- heterodoxia: *véase* ortodoxia.
- héxis, 187, 190, 199, 322.
- hipocresía (*véase también* obsequio), 104, 166, 264.
- historicismo, 141, 152, 161.
- historicización (*véase también* deshistoricización, objetivación, resistencia), 48, 111, 116, 151, 157, 194, 240.
- homología, 56, 116, 137, 207, 234, 247.
- honor, 220, 221, 255, 321.
- ideología, 226, 233, 238.
- Iglesia, 12, 94.
- illusio* (*véase también* creencia; inversión; nómos), 25, 135-136, 179-180, 201, 219, 276-278, 284, 294; – científica, 151; – originaria, 219, 221.
- implicación, *véase* implícito.
- implícito, 11, 23-25, 55, 102, 133.
- impostura legítima, 320.
- incertidumbre, 29, 283, 302, 304, 310, 312-315.
- inconsciente, inconsciencia (*véase también* conciencia), 11, 23, 132.
- incorporación (*véase también* cuerpo; naturalización; olvido), 71, 131, 173, 180, 183, 185, 189, 223, 227, 231, 240, 310; – de las estructuras de dominación, 223; – del grupo, 191.
- indiferencia (*véase también* interés), 129, 276, 279, 284, 317.
- individuo (y sociedad) (*véase también* pensamiento dualista), 204.
- inhibición, 15, 24, 32, 35, 96, 166, 173, 220-221, 240, 250; – de las condiciones de acceso, de posibilidad, 92, 104; – originaria, 39-41.
- institución (*véase también* escolar; rito), 23, 107, 136, 139, 144, 186, 208, 218, 255, 304, 322.
- intelectual, 10-11, 17, 35, 55, 203, 237, 297; – total, 53, 58, 59.
- intelectualismo, 17, 39, 76, 95, 154, 177, 181, 186, 233, 255-256, 276.
- interés (*véase también* esperanzas; inversión), 126, 139, 208, 219, 257-258, 280, 284; – de los dominados, 138; – en el desinterés, 165; – escolástico, 185-186; – político, 94.
- intervalo (*véase también* tiempo), 252-253, 259-260.
- introspección (*véase también* resistencia), 13, 23, 50, 75, 84, 90, 143, 157-158, 161, 174, 240.
- inversión (*véase también* esperanzas; interés), 25, 135-136, 199, 241, 279, 282, 284, 294-295; – absoluta, extrema, 120, 304; – en el trabajo, 268-269; – en la vida intelectual, 12; – inicial, 25, 219.
- irresolución, 79.
- juristas, 140, 163, 234, 258.
- lector (*véase también* *scholé*), 11, 66, 76, 86, 87, 105, 115-121, 143; lectura del –, 113.
- legitimación (legitimidad), 9, 106, 135, 136-138, 233-234, 321; circuitos de –, 136-141.
- lengua, 47, 131, 225.
- ley, 126, 129, 221.
- libertad (margen de), 309-310.
- libido*, *véase* *illusio*; interés; – *dominandi*, 148; – específica, 217; – inicial, 217; – *sciendi*, 25, 135, 148; transferencia de –, 217, 219.
- límites (*véase también* campo; nómos), 24, 130, 132, 148,

154, 183, 187, 208; – del pensamiento, 11, 13, 160-161.
 literatura (*véase también* campo literario), 16, 140, 152, 154, 194.
 lógica, 210; – científica, teórica, 74-75; – (de la) práctica, 72, 74-75, 77-78, 80.
 lucha (*véase también* campo), 36, 47, 201; – científica, 148-149, 156, 158, 160; – simbólica, 155, 166, 242-246, 248, 311, 314, 318.
lusiones (posibilidades), 277-278, 286.
 magia, 30, 73, 78, 155, 192, 198, 223, 320.
 malentendido, 81, 87-88.
 matrimonio, 77-78, 245, 258, 320.
 mediación (*véase también* campo; *habitus*), 113, 120.
 mérito, 36.
 modernismo, *véase* posmodernismo.
 moralismo, 12, 90, 166; – universalista, 105.
 nación, tradición nacional, 11, 47, 54, 98, 105, 131, 237-238, 240.
 nacionalismo, 105-106, 144, 237.
 naturalización (*véase también* incorporación), 98, 125-126, 134, 187, 230; – de la dominación, 225; doble –, 236, 238-239.
 negación, 14-15, 128, 250; – de lo económico, 33, 253, 256.
 nobleza, 164, 318, 323; – de espada, 12; – de Estado, 108, 164, 168, 226, 318; *habitus* de –, 212; título de –, *véase* título.
 nominación: *véase* poder.
nómos, 101, 129, 132-133, 135, 189.
 obediencia, 11, 139, 182, 189-190, 222, 227, 232.
 objetivación (*véase también* historicización; introspección; resistencia), 12-13, 23, 51, 150, 156, 171-172, 250; objetivar la –, 24, 48, 158-159, 248-249.
 objetivismo (*véase también* pensamiento dualista), 12, 18, 87, 143, 173, 238, 240, 247-249, 270.
 obligación, 257, 259-260.
 obsequio (*véase también* desinterés; interés), 36, 80, 253, 254-265; doble verdad del –, 252-255.
obsequium, 228.
 ocio, *véase* *scholé*.
 olvido (de la historia), 23, 41, 48, 62, 67.
 opinión, 94, 235; – personal, 94, 96; – política, 92-93, 243; – «pública», 42.

oposiciones (pares de), 47, 95, 134-135.
 ortodoxia (*véase también* *dóxa*), 136, 156, 189, 229, 242, 246, 311.
 pasado, *véase* *habitus*; porvenir.
 paternalismo, 261.
 periodismo, 130, 138, 161.
 pensamiento: – dualista, 17, 40, 176, 181-185; – escolástico, *véase* escolástico; – «puro», 12, 15, 26, 47, 110; – sin límites (*véase también* límites), 44.
 performativo, 155, 221, 223, 245, 309, 311, 320.
 personalismo, 175.
 perspectiva, 38-40.
phrónesis, 109.
 placer, 38; – «puro», 100.
 poder (*véase también* capital), 54, 112, 128, 136-141, 225, 235, 287-288; – absoluto, 301-305, 314; – de nominación, 314; – simbólico, 10, 92, 146, 225, 227, 233, 245, 248, 261, 317-318, 321; campo del –, 137, 141; tiempo y –, *véase* tiempo.
 política, 54, 71, 90-93, 156, 167, 221, 227-228, 235-236.
 popular (cultura): *véase* universalismo estético.
 porvenir (*véase* cálculo; inversión), 188, 190, 276-282, 292, 294-295, 298-299.
 posibilidades (*véase también* espe-

ranzas; *lusiones*), 298; igualdad de las –, 284-285.
 posibles (espacio de los), *véase* campo.
 posición, 12, 23, 31, 44, 131, 178; correspondencia entre espacio de posiciones y espacio de tomas de –, 156-157, 174, 199, 234, 241-242; dialéctica de las disposiciones y las posiciones, 204-208, 213-214, 234, 267, 293.
 posmodernismo, 11, 46-47, 60, 135, 142-144.
 práctica, *véase* acción; conocimiento; lógica; razón; sentido.
 pre-ocupación, 188, 219, 276.
 presente, *véase* *habitus*; porvenir.
 presupuestos, *véase* esquemas; implícito; principio de visión y división.
 «principio de caridad», 17, 85, 148.
 principio de visión y división (*véase también* esquemas; estructuras cognitivas; *nómos*), 129-131, 138, 140, 159, 184, 187, 189, 227, 242.
 privilegio, 13, 105-106, 271.
 probabilidad, 31, 277, 281, 283-287, 291, 301.
 profecía, 67, 116, 119, 141, 242, 299, 309, 311.
 protensión (*véase también* proyecto), 74, 276.
 proyecto (*véase también* conciencia; deliberación; elección;

voluntad), 74, 154, 185, 276, 279.

pulsión, 126, 148, 218, 220, 237.

punto de vista, 58, 241; – constitutivo de un campo, *véase* *nómos*; – de Tersites, 55; – práctico (*versus* teórico), 77; – sobre el –, 247-250.

racional, racionalidad (*véase también* razonable), 30, 36, 112, 132, 164, 184, 210.

racionalización, 106, 164; – de la dominación, 112.

racismo (*véase también* sexismo), 99, 144, 301, 315; – de clase, 103, 237-238; – de etnia, 237; – de la inteligencia, 108.

razón, 26, 67, 99, 144-145, 167, 210; – analógica (*versus* lógica), 33-34, 62, 64; – científica, 142, 144, 147; – de ser, *véase* existir (justificación de); – escolástica, docta, *véase* escolástica; – práctica, 109, 213; – «pura», *véase* pensamiento «puro»; – social, 62; *Realpolitik* de la –, 99, 167.

razonable (*véase también* racional), 126-127, 173, 185, 284, 290, 299; racionalismo de lo –, 109.

reconocimiento (*véase también* conocimiento; desconocimiento; legitimación), 95, 109, 127, 138-141, 218, 220-221, 260, 314-321; – absoluto, 314; – científico, 146, 149.

reflexión (práctica), 213.

región, *véase* nación.

regla (*versus* regularidad), 36, 75, 126, 151, 163, 182, 211, 213, 284, 292, 304.

relativismo, 97, 142, 147, 153, 159.

religión (*véase también* campo religioso; Iglesia), 151, 232, 237.

representación, 37, 74, 150, 233, 242; – política, 242.

reproducción (del poder, del orden establecido) (*véase también* adhesión; reconocimiento), 128, 286, 307.

resentimiento, 12, 15, 250.

resistencia, 11, 137, 144, 228; – a la dominación, 226, 228, 244, 306, 308; – a la heteronomía, 161; – a la objetivación, 50-51, 62, 67, 114, 248-249; – colectiva, 250.

retorno de lo inhibido (*véase también* inhibición; negación; olvido), 14-15.

revolución, *véase* simbólico.

rito, ritual, 31, 33, 78-80, 166; – de expulsión de lo social, 42; – de iniciación, 55; de institución, 41, 52, 187, 218, 230, 289, 311, 319-323.

ruptura: – constitutiva del campo económico, 34-35; – económica, 30; – epistemológica, 248; – escolástica, *véase* escolástico; – social, 36, 60-61.

scholé (*véase también* escolástico), 9, 16, 24, 26-29, 34, 43, 48, 60, 76, 84, 145, 159, 278, 296, 299.

sentido: – común, 25, 130-131, 194, 204; – de la inversión, 54, 242-243, 277; – del juego, 25, 55, 199, 276, 281, 283, 309-310; – práctico, 11, 88-89, 183-184, 188-189, 213, 243, 279.

sexismo (*véase también* racismo), 144, 237-238.

sexual (sexo), 24, 92, 219, 225, 233, 307, 315; heterosexual, homosexual, 97, 140.

simbólico: lucha simbólica, *véase* lucha; poder –, *véase* poder; revolución simbólica, 10-11, 33, 114, 121, 134, 140; violencia simbólica, *véase* violencia.

socialización, *véase* incorporación.

sociedad (e individuo), *véase* individuo; pensamiento dualista.

socioanálisis, 50.

sociodicea, 98, 101, 106-108, 239.

sociología, 13-16, 50, 114, 125, 171-177, 250; – y economía,

256, 259; – y filosofía, 46-47, 60-61; – y psicoanálisis, 50-51, 219, 250; – y teología, 323; imagen de la –, 17.

sociologismo, 152, 311.

solidaridad (*véase también* homología), 247.

sondeos, 83-84, 92, 95, 112, 239.

subjetivismo, *véase* objetivismo.

sublimación, 12, 40, 218; – artística, 36-37; – científica, 147-148, 167; – filosófica, 65; – histórica, 231.

subproletarios, 89, 292-295, 297-300, 305.

subversión (*véase también* escándalo), 16, 45, 56, 97, 103, 134, 156, 228, 247, 312.

sucesiones (orden de las), 128, 283, 286.

sufrimiento, 121, 186-188, 210, 219, 320.

tiempo, 80, 231, 259-262, 275-286, 297, 313; – anulado, 294-295, 297; – en el campo artístico, 36; – «público», 42, 296; – y poder, 295, 301-302, 305; obsequio del –, 300; tiempo-cosa, 275.

tiranía, 138.

título, 245, 309, 320-321; – de nobleza, 41; – escolar, 41, 108, 141, 288.

tolerancia (*véase también* opinión), 94.

trabajo 29, 108; - asalariado, 256, 266, 294; - de dominación, 106, 136; doble verdad del -, 266-270.
trayectoria, 12, 24, 44, 192, 218.

universal (universalidad), 35-36, 101, 161-168, 172, 264; acceso a lo -, 90, 108, 112, 209-210; imperialismo de lo -, 96-97, 106; invención de lo -, 35-36; monopolio de lo -, 96-97, 112, 164; punto de vista -, véase punto de vista escolástico; *Realpolitik* de lo -, 108.

universalismo, 90, 105; - estético (véase también gusto; placer), 99-105; - intelectualista, abstracto, 93-97; - racional, 167.

universalización (del interés particular), 72, 90, 97-98, 101,

106, 141, 164, 229, 291; efectos de -, 71; estrategias de -, 138, 161, 166.

verdad (doble) (véase también obsequio), 247-251.

violencia (véase también arbitrariedad; poder), 116, 119-121, 127; - legítima, 128, 138-139, 244; - original, 128, 221-222; - simbólica, 10, 104, 111, 128, 187, 223-224, 229, 236-237, 270, 308; ley de conservación de la -, 308.

visión, véase esquemas; principio de visión y división; representación; visión escolástica.

voluntad (véase también conciencia; deliberación; elección; proyecto), 18, 25, 182, 189, 192, 205, 213, 236, 285; «- de poder», 241.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Acheroff, Mónica, 31n.

Agathon, 176.

Agustín, San, 86.

Alain, 54.

Alexandre, M., 53, 54.

Althusser, L., 56, 57.

Apel, O., 146.

Aristóteles, 184, 241.

Arnau, Pere, 213n.

Aron, R., 56, 59.

Asselineau, C., 114, 118.

Auerbach, E., 280n.

Austin, J. L., 27, 27n, 49, 320, 320n.

Babou, H., 114.

Bachelard, G., 56, 57, 58, 73, 129, 129n, 157.

Bachelard, S., 58, 129, 129n, 157.

Bakhtine, M., 39, 39n, 76.

Baldwin, J., 224, 224n.

Bally, C., 262.

Banville, T. de, 114, 118.

Barash, J. A., 42n.

Barrès, M., 176.

Bataille, G., 58.

Batifoulier, P., 259n.

Baudelaire, C., 113, 114, 115, 115n, 116, 116n, 117n, 118, 118n, 119n, 120, 120n, 121.

Baxandall, M., 36n.

Beaufret, J., 53, 54.

Bentham, J., 185.

Benveniste, É., 257, 257n, 318.

Bergson, H., 176, 176n, 210, 210n.

Bernhard, T., 10.

Biagioli, M., 36n.

Blochmann, E., 42n.

Bonaparte, Napoleón, 139, 319

Bourgeois, B., 194n.

Bourricaud, E., 205n.

Bouveresse, J., 61n, 181, 181n.

Brahe, T., 259.

Braudel, F., 44.

Braun, L., 64n.

Bruner, J. S., 32n.

Butor, M., 182, 182n.

Canguilhem, G., 56, 57.
 Cassel, J., 134n.
 Cassirer, E., 32, 34n, 231, 234.
 Caudet, F., 40n.
 Cervantes, M. de, 302, 302n.
 Champagne, P., 29n, 243n.
 Champfleury, 114.
 Changeux, J. -P., 181n.
 Chomsky, N., 75, 232.
 Christin, O., 312n.
 Cicerón, 42.
 Claudel, P., 176, 236.
 Coleman, J., 185n.
 Contín, A., 134n.
 Copérnico, N., 250.
 Cordonnier, L., 259n.
 Courbet, G., 121.

 Dagron, G., 256n.
 Daniels, N., 107n.
 Darbel, A., 196n.
 Darwin, C., 145.
 Davidson, D., 284, 284n.
 Delacroix, E., 114.
 Deleuze, G., 54, 180, 180n.
 Derrida, J., 56, 256n.
 Descartes, R., 38, 38n, 86, 89,
 94, 127, 177 191.
 Desnoyers, F., 118n.
 Devautour, 10.
 Dewey, J., 49, 74, 109.
 Dezalay, Y., 163n.
 Díaz Sánchez, L., 317n.
 Dilthey, W., 42, 43, 44, 173.
 Dostoievski, F. M., 285.
 Du Camp, M., 118.
 Duchamp, M., 10.

 Dumézil, G., 44.
 Dupont, P., 114.
 Durkheim, É., 32, 37, 38n, 40n,
 44, 59, 176, 205, 227, 231,
 232, 234, 236, 317, 317n,
 323.
 Duroy, L., 267n.

 Eells, E., 291n.
 Elias, N., 54, 164, 201n, 255.
 Elster, J., 184, 184n.
 Engels, F., 234.
 Erdmann, B., 64n.

 Fabiani, J. -L., 52, 52n.
 Fan Shen, 39n.
 Fauconnier, G., 32.
 Febvre, L., 39, 39n.
 Flaubert, G., 175.
 Foucault, M., 54, 57, 112, 137,
 145, 186, 232.
 Freud, S., 106, 218, 219, 321.

 Gadamer, H. -G., 111.
 García Suárez, Alfonso, 27n.
 Garth, B., 163n.
 Gautier, T., 114, 118.
 Geertz, C. C., 75, 75n.
 Gernet, J., 39n.
 Gérôme, J. -L., 119.
 Gide, A., 95.
 Glaser, B. G., 241n., 318n.
 Goffman, E., 32, 208, 242, 269.
 Goodman, N., 244, 244n.
 Gouldner, A. W., 24, 24n.
 Grice, H. P., 162.
 Grohmann, J. C., 331.

Grünbaum, A., 173n.
 Guérault, M., 57, 63.

 Haakonssen, K., 235n.
 Habermas, J., 35, 35n, 90, 91,
 91n, 107n, 112, 142, 146,
 159, 162.
 Hacking, I., 276n.
 Halvorsen, R. S., 140n.
 Hare, R. A., 185n.
 Hart, H. L. A., 107n.
 Hegel, G. W. F., 63, 65, 65n,
 66n, 99, 177, 189, 194,
 278, 279, 279n, 284, 284n.
 Heidegger, M., 10, 27n, 41, 41n,
 42n, 43, 44, 45, 48, 53, 54,
 58, 63, 67 95, 101, 111,
 175, 183, 188, 282, 316.
 Herder, J. G., 106.
 Hernández, I., 303n.
 Hirschman, A., 256n.
 Hobbes, T., 318.
 Hugo, V., 114, 119.
 Hume, D., 127, 180, 235,
 235n.
 Husserl, E., 43, 43n, 54, 58, 74,
 80, 110, 110n, 188, 194,
 204, 250, 275, 275n.
 Huyghens, C., 276n.

 Jankélévitch, V., 53.
 Jean-Aubry, G., 16n.
 Jeffrey, R. C., 292n.
 Jelinek, E., 10.

 Kafka, F., 187, 303, 313, 315,
 318, 323.

 Kahneman, D., 281.
 Kant, I., 9, 38, 39, 40n, 62, 63,
 64, 75, 89, 91, 92, 100, 102,
 106, 145, 159, 161, 231,
 232, 256n, 283, 323.
 Kantorowicz, E. H., 140, 193.
 Kelsen, H., 128.
 Keller, E. F., 24n.
 Kierkegaard, S. A., 15.
 Kiesiel, T., 42n.
 Koyré, A., 57.
 Kraus, K., 143.
 Kuhn, T. S., 134.

 Labov, W., 103, 103n, 104.
 Lacan, J., 44.
 La Fontaine, J. de, 198.
 La Rochefoucauld, F. de, 260.
 Laprade, V. de, 118.
 Leconte de Lisle, 118.
 Lefebvre, H., 42n.
 Leibniz, W. G., 178, 213, 213n,
 285, 297.
 Lévi-Strauss, C., 44, 75, 113,
 232, 252, 256.
 Lévy-Bruhl, L., 73.
 López-Morillas, J., 285n.
 López Muñoz, J. L., 280n.
 Lüdtke, A., 309, 309n.
 Lukács, G., 186, 186n.

 Maître, J., 151.
 Malinowski, B. K., 31.
 Mallarmé, S., 16, 16n, 245.
 Manet, É., 86, 114, 134.
 Mannheim, K., 174.
 Maquiavelo, N., 127, 222.

Marin, L., 50n, 128, 128n.
 Martínez Velasco, Luis, 92n.
 Marx, K., 10, 18, 91, 91n, 164, 181, 233, 266, 266n, 267.
 Massis, H., *véase* Agathon.
 Maurras, C., 176.
 Mauss, M., 204, 227, 252, 254, 254n, 257.
 Merleau-Ponty, M., 53, 58, 188, 194.
 Merton, R., 145, 305, 305n.
 Mill, S., 210.
 Mondor, H., 16n.
 Montaigne, M. de, 127.
 Montaner, Hilari, 213n.
 Montesquieu, 137.
 Moore, 48.
 Nagel, T., 143.
 Naudé, G., 128, 128n.
 Newton, I., 296.
 Nietzsche, F., 12, 143, 145.
 Nizan, P., 51.
 Oakeshott, M., 111, 111n.
 Panofsky, E., 38, 38n.
 Pareto, V., 210, 256.
 Pariente, F., 221, 221n.
 Pariente, J.-C., 87n.
 Pascal, B., 10, 12, 13, 18, 18n, 26, 26n, 30, 48, 50, 86, 87n, 99, 99n, 126n, 127, 127n, 129, 130n, 138n, 154, 173, 173n, 174, 174n, 187, 220n, 221, 222, 226, 226n, 235, 235n, 236n, 249, 260, 261n, 278, 278n, 280, 281n, 284, 315, 316, 316n.
 Passeron, J.-C., 24n.
 Pazos, A., 252n.
 Péguy, C., 176.
 Peirce, C. S., 49.
 Pialoux, M., 306n.
 Pichois, C., 115n, 118n.
 Pinto, L., 42n.
 Platón, 13, 27, 27n, 28, 78, 92, 101, 174, 175, 189, 189n, 287, 289, 299.
 Poe, E., 119, 120.
 Popper, K., 221, 221n, 285.
 Powell, W., 305n.
 Prieur, A., 140n.
 Proust, M., 313.
 Quine, W. V. O., 142, 142n.
 Quinet, E., 116.
 Rabelais, F., 39, 60n.
 Rawls, J., 107, 107n, 108, 127, 127n.
 Reike, 64n.
 Renan, E., 176.
 Rickert, H., 42, 44.
 Ricoeur, P., 58.
 Ringer, F. K., 176n.
 Robbins, R., 305n.
 Rorty, R., 147, 147n.
 Rousseau, J.-J., 91.
 Ruiz de Elvira, M. del C., 178n.
 Ryle, G., 48, 84, 196.
 Samuelson, P. A., 256, 256n.

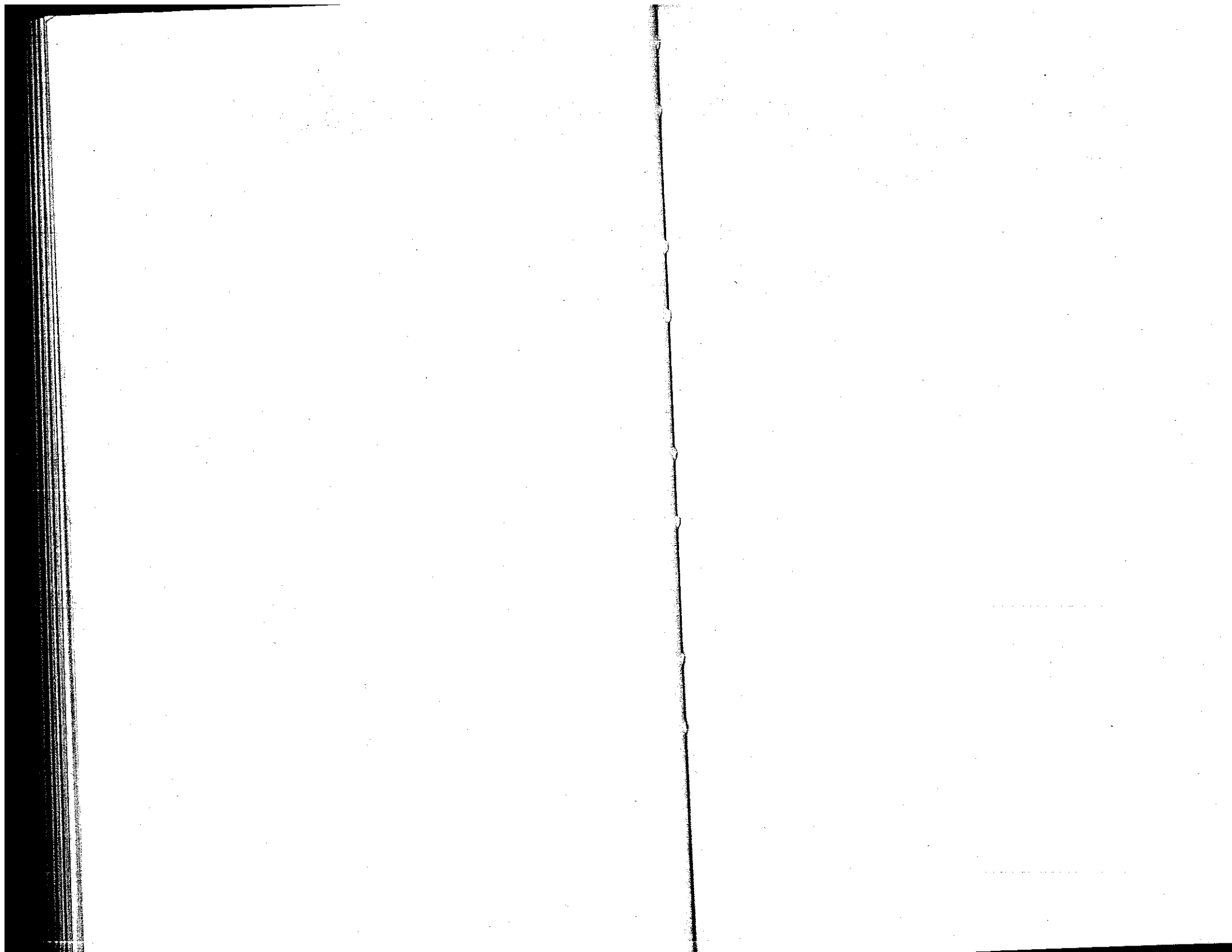
Santner, E. L., 99n, 187, 187n, 321, 322n.
 Sartre, J.-P., 28, 35, 35n, 51, 53, 56, 57, 58, 59, 152, 152n, 187, 196, 202, 202n, 203n.
 Saussure, F. de, 132, 227.
 Schachtel, E. G., 38, 39, 39n.
 Schopenhauer, A., 10.
 Schreber, D. P., 321.
 Schütz, A., 75, 194, 204, 228, 229, 229n, 286, 286n.
 Seignobos, C., 176.
 Sen, A., 185n.
 Senneville, 116.
 Simmel, G., 297.
 Simon, H., 290.
 Sócrates, 174, 269.
 Sordo, Enrique, 51n.
 Soulié, C., 47n, 55n.
 Spinoza, B., 46, 46n, 228, 318.
 Strauss, A., 241n, 318n.
 Strawson, P. F., 48, 178, 178n.
 Suaud, C., 134n.
 Suppes, P., 291n.
 Taine, H., 176.
 Tarde, A. de, *véase* Agathon.
 Tarde, G., 205.
 Thompson, E. P., 128, 128n.
 Toulmin, S. E., 48.
 Tversky, A., 281n.
 Unseld, J., 303, 303n.
 Vaihinger, H., 27, 27n.
 Veyne, P., 263, 263n.
 Vuillemin, J., 57, 63, 277n.
 Wacquant, L., 134n, 190n, 307, 307n.
 Wagner, R., 121.
 Weber, M., 39, 39n, 42, 43, 44, 106, 116, 164, 195, 205, 210, 233, 234, 247, 258, 286, 290, 290n, 292n, 318.
 Weil, É., 57, 58, 278.
 Weininger, O., 99, 99n.
 Wellmer, A., 91n.
 Williams, B., 185n.
 Williams, R., 40, 40n.
 Willis, P. E., 307, 307n.
 Winckelmann, J. J., 115.
 Wittgenstein, L., 9, 18, 28, 48, 61n, 74, 75, 132.
 Woolf, V., 280n.
 Zelizer, V., 301n.
 Zenou, Y., 259n.
 Ziegler, J., 118n.
 Zola, É., 40.
 Zorn, F., 221n.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	7
1. CRÍTICA DE LA RAZÓN ESCOLÁSTICA	
La implicación y lo implícito	23
La ambigüedad de la disposición escolástica	26
Génesis de la disposición escolástica	30
La gran represión	33
El pundonor escolástico	41
Radicalizar la duda radical	45
<i>Primer caso práctico: Confesiones impersonales</i>	50
<i>Segundo caso práctico: El olvido de la historia</i>	62
2. LAS TRES FORMAS DEL ERROR ESCOLÁSTICO	
El epistemocentrismo escolástico	72
Digresión. Crítica de mis críticos	85
El moralismo como universalismo egoísta	90
Las condiciones impuras de un placer puro	100
La ambigüedad de la razón	105
Digresión. Un límite «habitual» del pensamiento «puro»	110
La forma suprema de la violencia simbólica	111
<i>Caso práctico: ¿Cómo leer a un autor?</i>	113
3. LOS FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DE LA RAZÓN	
La violencia y la ley	126
El «nómos» y la «illusio»	129
Digresión. El sentido común	130

Unos puntos de vista instituidos	132
Digresión. Diferenciación de los poderes y circuitos de legitimación	136
Un historicismo racionalista	141
Las dos caras de la razón científica	144
Censura del campo y sublimación científica	147
La anamnesis del origen	152
Introspección y doble historicización	157
La universalidad de las estrategias de universalización ..	161
4. EL CONOCIMIENTO POR CUERPOS	
«Analysis situs»	174
El espacio social	178
La comprensión	179
Digresión sobre la ceguera escolástica	181
Habitus e incorporación	183
Una lógica en acción	187
La coincidencia	193
El encuentro de dos historias	198
La dialéctica de las disposiciones y las posiciones	204
Desfases, discordancias y fallos	209
5. VIOLENCIA SIMBÓLICA Y LUCHAS POLÍTICAS	
Libido e «illuso»	217
Una coerción por cuerpos	221
El poder simbólico	227
La doble naturalización y sus efectos	236
Sentido práctico y labor política	240
La doble verdad	247
<i>Primer caso práctico: La doble verdad del obsequio</i>	252
<i>Segundo caso práctico: La doble verdad del trabajo</i>	266
El conocimiento de los modos de conocimiento	270
6. EL SER SOCIAL, EL TIEMPO Y EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA	
La presencia en el porvenir	277
«El orden de las sucesiones»	283
La relación entre las esperanzas y las posibilidades ...	286
Digresión. Algunas abstracciones escolásticas más	290

Una experiencia social: hombres sin porvenir	292
La pluralidad de los tiempos	296
Tiempo y poder	301
Retorno a la relación entre las expectativas y las posibilidades	306
Un margen de libertad	309
El problema de la justificación	313
El capital simbólico	316
<i>Notas</i>	325
<i>Índice temático</i>	345
<i>Índice onomástico</i>	357



Las ciencias humanas, a partir del nivel de realización alcanzado, tienen la obligación de desvelar la idea del hombre que está implicada en su proceder y en los resultados conseguidos, pero que permanece, en su mayor parte, en estado implícito. Es éste un descubrimiento que resulta necesario tanto para mejorar la posibilidad de hacer ciencia como para mejorar su comprensión y su aceptación.

Los cuestionamientos más radicales del pensamiento dejan en efecto impensada una condición oculta o reprimida de todas las obras del espíritu: saber que se producen en estado de *skholè*, es decir de ocio, de distancia respecto al mundo y a la práctica. Pero esta situación es fuente de errores sistemáticos, epistemológicos, éticos o estéticos, que hay que someter a una crítica metódica.

Y cabe efectuar dicha crítica colocándola bajo la tutela de Pascal porque su reflexión antropológica versa sobre unos rasgos de la existencia humana que la mirada escolástica no puede ignorar: fuerza, hábito, autómatas, cuerpo, imaginación, contingencia, probabilidad; y porque proporciona la palabra clave de una especie de revolución simbólica que las ciencias humanas han de llevar a cabo para completar su emancipación: «La verdadera filosofía se mofa de la filosofía.»

Las ciencias humanas desembocan en efecto en una filosofía negativa que pone en tela de juicio los presupuestos más fundamentales, en especial el de un «sujeto» libre y transparente para sí mismo, y que renueva, gracias asimismo a unos filósofos heréticos como Wittgenstein, Austin, Dewey o Pierce, las interrogaciones tradicionales sobre la violencia, el poder, el tiempo, la historia, lo universal, y hasta el sentido de la existencia. De lo que se desprende una imagen del hombre que sorprenderá, sin duda, que tal vez chocará, porque es rupturista respecto a la visión espontánea, una visión que la visión sabia ratifica mucho más de lo que cree.

«Un libro mayor, sin duda ninguna, uno de estos libros de los que se sabe de inmediato que van a convertirse en libros de referencia —de inspiración, de debates, de críticas— a escala internacional y para toda una generación... Una síntesis de los trabajos que Bourdieu ha emprendido desde hace cuarenta años y una tentativa de profundizar y sistematizar la teoría de la sociedad y del hombre en sociedad que había ya esbozado en obras anteriores» (Didier Eribon, *Le Nouvel Observateur*).

«Se puede leer *Meditaciones pascalianas* como un libro balance, pero no como un punto final sino como un esfuerzo para reunir y precisar los logros de una obra que, desde hace treinta años, conmociona, literalmente, el ámbito de las ciencias sociales... Un verdadero trabajo de ruptura, una crítica radical del punto de vista escolástico» (Bastien François, *Les Inrockuptibles*). Pierre Bourdieu es profesor de sociología en el Collège de France y director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Dirige la revista *Actes de la recherche en sciences sociales* y la colección de opúsculos *Liber-Raisons d'Agir*. En esta colección se han publicado *Las reglas del arte*, *Razones prácticas*, *Sobre la televisión*, *Meditaciones pascalianas* y *Contrafuegos*.