

mente analizadas por el propio Merton),¹ como de las estrategias de plagio, mejor o peor disimulado, de farol, de imposición simbólica, de las que ya hemos visto algunos ejemplos; pero también puede ser origen de todas las virtudes científicas, cuando, según el modelo de Maquiavelo, las leyes positivas de la Ciudad del Saber son de tal naturaleza que a los ciudadanos de la ciencia les interesa la virtud.

Cuando, en un campo científico que ha alcanzado un alto nivel de autonomía, las leyes de formación de los *precios* (materiales y simbólicos) que revisten las actividades y las obras científicas están en disposición de imponer prácticamente —al margen de cualquier imperativo normativo y, las más de las veces, a través de las disposiciones de *habitus* progresivamente ajustados a su necesidad— las normas cognoscitivas a las que los investigadores han de someterse quieran o no para el establecimiento de la validez de sus enunciados, las pulsiones de la *libido dominandi* científica sólo pueden alcanzar satisfacción si se someten a la censura específica del campo. Éste les exige utilizar las vías de la razón científica y del diálogo argumentativo tales como las define en un momento determinado *del tiempo*, es decir les exige sublimarse en una *libido sciendi*, que sólo puede ganar a sus adversarios en las *reglas del arte*, enfrentando un teorema a otro teorema, una refutación a una demostración, un hecho científico a otro hecho científico. Ésta es la filosofía de la alquimia que transforma el apetito de conocimiento en «interés de conocimiento».

1. «I had elected to focus on a recurrent phenomenon in science over the centuries, though one which had been ignored for systematic study: priority-conflicts among scientists, including the greatest among them, who wanted to reap the glory of having been first to make a particular scientific discovery or scholarly distribution. This was paradoxically coupled with strong denials, by themselves and by disciples, of their ever having had such an "unworthy and puerile" motif for doing sciences» (R. K. Merton, art. cit., pág. 21). Este resumen del famoso artículo de los descubrimientos múltiples (consultar R. K. Merton, *The Sociology of Science*, op. cit., págs. 371-382) contiene en su totalidad la paradoja del campo científico que produce a la vez la lucha de los intereses y la norma que impone la denegación del interés.

4. ESPÍRITUS DE ESTADO. GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL CAMPO BUROCRÁTICO¹

Proponerse pensar el Estado significa exponerse a retomar por cuenta propia un pensamiento de Estado, a aplicar al Estado unas categorías de pensamiento producidas y avaladas por el Estado, por lo tanto a no reconocer la verdad más fundamental de éste. Esta afirmación, que puede parecer a la vez abstracta y perentoria, acabará imponiéndose con mayor naturalidad si, al llegar a la conclusión de la demostración, se acepta volver a este punto de partida, pero armado con el conocimiento de uno de los poderes más importantes del Estado, el de producir y de imponer (en particular mediante la escuela) las categorías de pensamiento que aplicamos a todo lo que en el mundo hay, y al propio Estado.

Pero, para facilitar una primera traducción más intuitiva de este análisis, y hacer perceptible el peligro que siempre corremos de ser pensados por un Estado que creemos pensar, quisiera citar un fragmento de *Maestros antiguos* de Thomas Bernhard: «La escuela es la escuela del Estado, donde se convierte a los jóvenes en criaturas del Estado, es decir única y exclusivamente en secuaces del Estado. Cuando ingresé en la escuela, ingresé en el Estado, y como el Estado destruye a los seres, ingresé en el centro de destrucción de los seres. [...] El Estado me ha obligado a ingresar en él por la fuerza, como a

1. Este texto es la transcripción de una conferencia pronunciada en Amsterdam en junio de 1991.

todos los demás por otra parte, y me ha vuelto dócil ante él, el Estado, y me ha convertido en un hombre estatizado, en un hombre reglamentado y registrado y domado y diplomado, y pervertido y deprimido, como a todos los demás. Cuando contemplamos a los hombres, sólo vemos a hombres estatizados, a *servidores* del Estado, que, durante todas sus vidas, sirven al Estado y, por ende, durante todas sus vidas sirven a la contranatura.»¹

La retórica tan particular de Thomas Bernhard, la del exceso, la de la hipérbole en el anatema, conviene a mi intención de aplicar una especie de *duda hipérbolica* al Estado y al pensamiento de Estado. Tratándose del Estado, nunca se desconfía lo suficiente. Pero la exageración literaria corre siempre el riesgo de aniquilarse a sí misma anulándose por su propio exceso. Y sin embargo hay que tomarse en serio lo que dice Thomas Bernhard: para tener alguna oportunidad de pensar un Estado que se piensa aun a través de aquellos que se esfuerzan en pensarlo (como por ejemplo Hegel o Dürckheim), hay que procurar poner en cuestión todos los presupuestos y todas las reconstrucciones inscritas en la realidad que se trata de analizar, y en el pensamiento mismo de los analistas.

Tengo que abrir aquí un paréntesis para tratar de arrojar alguna luz sobre un punto de método absolutamente esencial. El trabajo, difícil, y tal vez interminable, que es necesario para romper con las prenociones y los presupuestos, es decir con todas las tesis que jamás han sido planteadas como tales porque están inscritas en las evidencias de la experiencia corriente, con todo el sustrato de impensable en el que se asienta el pensamiento más alerta, suele ser mal comprendido, y no sólo por aquellos que se sienten zarandeados en su conservadurismo. Hay en efecto una tendencia a reducir a un cuestionamiento *político*, inspirado por prejuicios o pulsiones políticas (disposiciones anarquistas, en el caso particular del

1. T. Bernhard, *Maestros antiguos (Alte Meister Komödie)*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Estado, arrebatos iconoclastas de beocio relativista, en el caso del arte, inclinaciones antidemocráticas, en el caso de la opinión y de la política), lo que es y pretende ser un cuestionamiento *epistemológico*. Es del todo probable que, como Didier Éribon bien puso de manifiesto a propósito del caso de Michel Foucault, este *radicalismo epistémico* hunda sus raíces en unas pulsiones y unas disposiciones subversivas, pero que sublima y trasciende. Lo que está por encima de toda duda, en cualquier caso, es que, en la medida en que lleva a un cuestionamiento no sólo del «conformismo moral» sino del «conformismo lógico», es decir de las estructuras fundamentales del pensamiento, choca tanto a aquellos que, no teniendo nada que objetar al mundo tal como es, lo consideran una especie de propósito deliberado decisivo y socialmente irresponsable, como a aquellos que lo reducen a un radicalismo político tal como ellos lo conciben, es decir a una denuncia que, en más de un caso, es una manera particularmente perversa de precaverse contra cualquier cuestionamiento epistemológico verdadero (podría ir multiplicando los ejemplos al infinito y mostrar cómo la crítica «radical» de las categorías del INSEE [Instituto Nacional de Estadística] en nombre de la teoría marxista de las clases permitía obviar una crítica epistemológica de esas categorías y el acto de categorización o de clasificación o también cómo la enunciación de la complicitad del «filósofo de Estado» con el orden burocrático o con la «burguesía» permitía que incidieran plenamente los efectos de todas las distorsiones epistémicas inscritas en el «punto de vista escolástico»). Las auténticas revoluciones simbólicas son sin duda aquellas que, más que al conformismo moral, ofenden al conformismo lógico, desencadenando la despiadada represión que suscita semejante atentado contra la integridad mental.

Para mostrar hasta qué punto resulta necesaria y difícil la ruptura con el pensamiento de Estado que está presente hasta en lo más íntimo de nuestro pensamiento habría que analizar la batalla que estalló recientemente en Francia, en plena guerra del Golfo, a propósito de un objeto a primera vista tan

irrisorio como es la ortografía: la grafía correcta, designada y avalada como normal por el derecho, es decir por el Estado, es un artefacto social, muy imperfectamente fundado en razón lógica e incluso lingüística, que es el producto de una labor de normalización y de codificación en todo análoga a la que también lleva a cabo el Estado en mucho otros ámbitos. Pero cuando, en un momento determinado del tiempo, el Estado, o uno de sus representantes, se pone (como ya sucedió, con los mismos efectos, hace un siglo) a reformar la ortografía, es decir a deshacer por decreto lo que el Estado había hecho por decreto, suscita de inmediato el alzamiento indignado de una gran proporción de quienes tienen que ver con la escritura, en el sentido más corriente, pero también en el sentido que suelen darle los escritores. Y, cosa destacable, todos esos defensores de la ortodoxia ortográfica se movilizan en nombre de lo *natural* de la grafía en vigor y de la satisfacción, experimentada como intrínsecamente estética, que proporciona el acuerdo perfecto entre las estructuras mentales y las estructuras objetivas, entre la forma mental socialmente instituida en los cerebros por el aprendizaje de la grafía correcta y la realidad misma de las cosas designadas por los términos correctamente grafados: para quienes poseen la ortografía hasta el punto de estar poseídos por ella, la *ph* absolutamente arbitraria de *né-núphar* se ha vuelto tan evidentemente indisoluble de la flor, que pueden invocar, con toda la buena fe del mundo, la naturaleza y lo *natural* para denunciar una intervención del Estado con el propósito de reducir lo arbitrario de una ortografía que es a todas luces fruto de una intervención arbitraria del Estado.

Se podría multiplicar los ejemplos de casos semejantes en los que los efectos de las elecciones adoptadas por el Estado han acabado imponiéndose tan rotundamente en la realidad y en las mentes que las posibilidades inicialmente descartadas (por ejemplo un sistema de producción doméstica de electricidad análogo al que prevalece para la calefacción) parecen absolutamente inconcebibles. Así por ejemplo, si cualquier intento —por mínimo que sea— de modificar los programas escolares

y sobre todo los horarios impartidos en las diferentes disciplinas tropieza, más o menos siempre y en todas partes, con enormes resistencias, no es sólo porque hay unos intereses corporativos muy poderosos vinculados al orden escolar establecido (particularmente los de los profesores concernidos), sino también porque los asuntos de cultura, y en especial las divisiones y las jerarquías sociales que van asociadas a ellos, están constituidos como naturales por la acción del Estado, el cual, al instituirlos a la vez en las cosas y en las mentes, confiere a un arbitrario cultural todas las apariencias de lo natural.

LA DUDA RADICAL

El dominio del Estado se nota especialmente en el ámbito de la producción simbólica: las administraciones públicas y sus representantes son grandes productores de «problemas sociales» que la ciencia social con frecuencia se limita a ratificar, asumiéndolos como propios en tanto que problemas sociológicos (bastaría, para demostrarlo, con calibrar la magnitud, sin duda variable según los países y las épocas, de las investigaciones que se ocupan de problemas de Estado, más o menos presentados científicamente).

Pero la mejor prueba de que el pensamiento del pensador funcionalista está completamente dominado por la representación oficial de lo oficial estriba sin duda en la seducción que ejercen las representaciones del Estado que, como en Hegel, transforman la burocracia en un «grupo universal» dotado de la intuición y la voluntad del interés universal o, como en Durkheim, sin embargo muy prudente al respecto, en un «órgano de reflexión» y en un instrumento racional encargado de llevar a cabo el interés general.

Y la dificultad absolutamente particular de la cuestión de Estado estriba en el hecho de que, aparentando pensarlo, la mayoría de los escritos dedicados a este objeto, sobre todo en la fase de construcción y de consolidación, participan, de

forma más o menos eficaz y más o menos directa en su construcción, y por lo tanto en su existencia misma. Y eso es lo que ocurre especialmente con todos los escritos de los juristas de los siglos XVI y XVII, cuyo sentido no se desvela del todo si no se los considera no como contribuciones algo intemporales a la filosofía del Estado, ni como descripciones casi sociológicas, sino como programas de acción política que tratan de imponer una visión particular del Estado conforme a los intereses y a los valores asociados a la posición ocupada por quienes los producen en el universo burocrático en vías de construcción (cosa que olvidan a menudo los mejores estudios históricos, como los de la Escuela de Cambridge).

La propia ciencia social es, desde sus inicios, parte integrante de este esfuerzo de construcción de la representación del Estado que forma parte de la realidad misma del Estado. Todos los problemas que se plantean a propósito de la burocracia, como la cuestión de la neutralidad y del desinterés, también se plantean a propósito de la sociología que los plantea; pero en un grado superior de dificultad puesto que cabe plantearse al respecto la cuestión de su autonomía en relación con el Estado.

Por ello hay que exigir a la historia social de las ciencias sociales que saque a la luz todas las adherencias inconscientes al mundo social que las ciencias sociales deben a la historia de las que son fruto, problemáticas, teorías, métodos, conceptos, etc. Se descubre entonces que la ciencia social en el sentido moderno del término no es en absoluto la expresión directa de las luchas sociales, como sugerían aquellos que, para desacreditarla, identificaban sociología y socialismo; y que más bien constituye una respuesta a los problemas que estos movimientos, y sus prolongaciones teóricas, enuncian y que afloran a través de su existencia: sus primeros defensores figuran entre las filas de los filántropos y de los reformadores, especie de vanguardia ilustrada de los dominantes que espera de la «economía social» (ciencia auxiliar de la ciencia política) la solución de los «problemas sociales», y en particular de aquellos que plantean los individuos y los grupos «con problemas».

Una mirada comparativa sobre el desarrollo de las ciencias sociales permite plantear que un modelo que trate de dar cuenta de las variaciones del estado de estas disciplinas según las naciones y según las épocas debería tomar en cuenta dos factores fundamentales: por una parte la forma que adquiere la demanda social de conocimiento del mundo social en función especialmente de la filosofía dominante en las burocracias de Estado (liberalismo o keynesismo en particular), pues una importante demanda estatal puede asegurar las condiciones propicias a un desarrollo de una ciencia social relativamente independiente de las fuerzas económicas pero estrechamente sometidas a las problemáticas estatales; por otra, el grado de autonomía del sistema de enseñanza y del campo científico respecto a las fuerzas económicas y políticas dominantes, autonomía que supone sin duda a la vez un importante desarrollo de los movimientos sociales y de la crítica social de los poderes y una gran independencia de los especialistas (pienso por ejemplo en los durkheimianos) respecto a estos movimientos.

La historia confirma que las ciencias sociales no pueden aumentar su independencia respecto a las presiones de la demanda social que constituye la condición primordial de su progreso hacia la ciencia si no es apoyándose en el Estado: con ello, corren el peligro de perder su independencia en relación a éste, a menos que estén dispuestas a utilizar contra el Estado la libertad (relativa) que les garantiza el Estado.

LA CONCENTRACIÓN DEL CAPITAL

Anticipándome a los resultados del análisis, diré, recurriendo a una forma transformada de la famosa frase de Max Weber («El Estado es una comunidad humana que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física en un territorio determinado»), el Estado es una X (por determinar) que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física y simbólica en un territorio

determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente. Si el Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo forma de estructuras y de mecanismos específicos y en la «subjetividad» o, si se prefiere, en los cerebros, bajo forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento. Debido a que es el resultado de un proceso que la instituye a la vez en las estructuras sociales y en las estructuras mentales adaptadas a esas estructuras, la institución instituida hace olvidar que es fruto de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo *natural*.

Por este motivo no hay sin duda ningún instrumento de ruptura más poderoso que la reconstrucción de la génesis: al hacer resurgir los conflictos y las confrontaciones de los primeros comienzos y, con ello, las posibilidades descartadas, reactualiza la posibilidad de que las cosas hayan sido (y sean) diferentes y, a través de esta utopía práctica, vuelve a poner en tela de juicio la posibilidad por la que, entre todas las demás, se ha optado. Al romper con la tentación del análisis esencial, pero sin renunciar al propósito de despejar invariantes, quisiera proponer un *modelo de la emergencia del Estado*, que trate de dar cuenta de manera sistemática de la lógica propiamente histórica de los procesos al término de los cuales se instituyó lo que llamamos Estado. Propósito difícil, casi irrealizable, porque exige conciliar el rigor y la coherencia de la elaboración teórica y el sometimiento a los datos, casi inagotables, acumulados por la investigación histórica.

Para dar una idea de la dificultad del propósito, me limitaré a citar a un historiador que, aunque está dentro de los límites de su especialidad, la evoca no obstante sólo muy parcialmente: «Las zonas de la historia que han sido más descuidadas son las zonas fronterizas. Por ejemplo, las fronteras entre especialidades: así, el estudio del gobierno exige un conocimiento de la teoría del gobierno (es decir de la historia del pensamiento político), un conocimiento de la práctica del gobierno (es decir de la historia de las instituciones) y finalmente un conocimiento del personal del gobierno (por lo

tanto, la historia social); pero pocos son los historiadores capaces de moverse por estas diferentes especialidades con la misma seguridad. [...] Hay otras zonas fronterizas de la historia que requerirían un estudio, por ejemplo la técnica de la guerra en los inicios del periodo moderno. Sin un conocimiento mejor de estos problemas resulta difícil valorar la importancia del esfuerzo logístico llevado a cabo por un gobierno en una campaña concreta. Pero estos problemas técnicos no deben estudiarse desde el mero punto de vista del historiador militar en el sentido tradicional del término; el historiador militar debe ser asimismo un historiador de gobierno. De igual manera persisten muchas incógnitas en la historia de las finanzas públicas y de la fiscalidad; también en este caso, el especialista ha de ser algo más que un mero historiador de las finanzas en el sentido antiguo del término; ha de ser un historiador del gobierno y un poco economista. Lamentablemente la fragmentación de la historia en subsecciones, monopolios de especialistas, y la sensación de que determinados aspectos de la historia están de moda cuando otros están anticuados, tampoco han contribuido a esta causa.»¹

El Estado es el resultado de un proceso de concentración de los diferentes tipos de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o, mejor dicho, informacional, capital simbólico, concentración que, en tanto que tal, convierte al Estado en poseedor de una especie de metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores. La concentración de diferentes especies de capital (que va pareja con la elaboración de los diferentes campos correspondientes) conduce en efecto a la *emergencia* de un capital específico, propiamente estatal, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre los diferentes tipos parti-

1. Richard Bonney, «Guerra, fiscalidad y actividad de Estado en Francia (1500-1660): Algunas observaciones preliminares sobre las posibilidades de investigación», in Ph. Genet y M. Le Mené (ed.), *Genèse de l'Etat moderne, Pré-lèvement et redistribution*, París, Éd. du CNRS, 1987, págs. 193-201; cit. pág. 193.

culares de capital, en especial sobre las tasas de cambio entre sí (y, con ello, sobre las relaciones de fuerza entre sus poseedores). De lo que resulta que la elaboración del Estado va pareja con la elaboración del *campo del poder* entendido como el espacio de juego dentro del cual los poseedores de capital (de diferentes tipos) luchan *particularmente* por el poder sobre el Estado, es decir sobre el capital estatal que da poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (particularmente a través de la institución escolar).

Aunque las diferentes dimensiones de este proceso de concentración (fuerzas armadas, fiscalidad, derecho, etc.) sean *interdependientes*, hay que examinarlas, para las necesidades de la exposición y del análisis, una por una.

En la mayoría de los modelos de génesis del Estado, desde los marxistas, propensos a considerar el Estado como un mero órgano de coerción, a Max Weber y su definición clásica, o de Norbert Elias a Charles Tilly, lo que se ha privilegiado es la concentración de capital de fuerza física. Decir que las fuerzas de coerción (ejército y policía) se concentran significa decir que las instituciones comisionadas para garantizar el orden se separan progresivamente del mundo social corriente; que la violencia física ya sólo puede ser aplicada por un grupo especializado, especialmente comisionado para ese fin, claramente identificado en el seno de la sociedad, centralizado y disciplinado; y que el ejército profesional poco a poco está haciendo desaparecer las tropas feudales, amenazando directamente a la nobleza en su monopolio estatutario de la función guerrera. (Hay que reconocer a Norbert Elias, al que se atribuye a menudo erróneamente, en particular entre los historiadores, ideas o tesis que forman parte del fondo común de la sociología, el mérito de haber sabido extraer todas las implicaciones del análisis weberiano mostrando que el Estado no ha podido asegurarse progresivamente el monopolio de la violencia sin disponer a sus competidores interiores de los instrumentos de la violencia física y del derecho a ejercerla, contribuyendo así a determinar una de las dimensiones esenciales del «proceso de civilización».)

El Estado naciente tiene que afirmar su fuerza física en dos contextos diferentes: en el exterior, en relación con *otros Estados*, actuales o potenciales (los príncipes rivales) en y a través de la guerra por la tierra —que requiere la creación de ejércitos poderosos—; en el interior, en relación con unos contrapoderes (príncipes) y unas resistencias (clases dominadas). Las fuerzas armadas se diversifican progresivamente en, por un lado, las fuerzas militares, destinadas a la competencia interestatal, y, por el otro, las fuerzas de policía, destinadas al mantenimiento del orden interior. (En las sociedades sin Estado como la Cabilia antigua o la Islandia de las sagas,¹ no hay delegación del ejercicio de la violencia en un grupo especializado, claramente identificado en el seno de la sociedad. De lo que resulta que no se puede escapar a la lógica de la venganza personal, *rekba*, *vendetta*, o de la autodefensa. De ahí surge el problema de los Trágicos: ¿no es el acto del justiciero —Orestes— un crimen al mismo nivel que el acto inicial del criminal? Cuestión que el reconocimiento de la legitimidad del Estado hace olvidar y que se replantea en determinadas situaciones límite.)

La concentración del capital de fuerza física pasa por la instauración de una fiscalidad eficiente, que a su vez va pareja con la unificación del espacio económico (creación del mercado nacional). La recaudación llevada a cabo por el Estado dinástico se aplica directamente al conjunto de los subditos —y no, como la recaudación feudal, sólo a los dependientes, que a su vez pueden imponer tasas a sus propios hombres—. El impuesto de Estado, que aparece en el último decenio del siglo XII, se desarrolla en relación con el crecimiento de los *gastos de guerra*. Los imperativos de la defensa del territorio, primero invocados circunstancialmente, se convierten poco a poco en la justificación permanente del carácter «obligatorio» y «regular» de los impuestos percibidos «sin más límite de tiempo que el que el rey les asigna regu-

1. Véase W. I. Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, The University of Chicago, 1990.

larmente» y aplicables directa o indirectamente «a todos los grupos sociales».

De este modo se va instaurando progresivamente una lógica económica absolutamente específica, basada en la *recaudación sin contrapartida* y la *redistribución* funcionando como principio de la transformación del capital económico en capital simbólico, inicialmente concentrado en la persona del príncipe. (Habría que analizar pormenorizadamente el paso progresivo de un uso «patrimonial» —o «feudal»— de los recursos fiscales en el que una parte importante de la recaudación pública está dedicada a dádivas o liberalidades destinadas a garantizar al príncipe el reconocimiento de competidores potenciales —y con ello, entre otras cosas, el reconocimiento de la legitimidad de la recaudación fiscal— a un uso «burocrático» en tanto que «gastos públicos», transformación que es una de las dimensiones fundamentales de la transformación del Estado dinástico en Estado «impersonal».)

La institución del impuesto (contra las resistencias de los contribuyentes) se inscribe en una relación de *causalidad circular* con el desarrollo de fuerzas armadas que son imprescindibles para extender o defender el territorio controlado, por lo tanto la recaudación posible de tributos y de impuestos, pero también para imponer mediante coacción el pago de este impuesto. La institucionalización del impuesto fue el resultado de una auténtica *guerra interior* llevada a cabo por los agentes del Estado contra las resistencias de los súbditos, que se descubren como tales, principalmente, cuando no exclusivamente, al descubrirse como imponibles, como contribuyentes. Las ordenanzas reales prescriben cuatro niveles de represión en caso de retraso en el pago de impuestos: los embargos, las coerciones corporales (entre ellas los encarcelamientos), las coerciones solidarias, el alojamiento de guarniciones de soldados. De lo que resulta que la *cuestión de la legitimidad del impuesto* no puede dejar de plantearse (Norbert Elias tiene razón cuando observa que, en los inicios, las recaudaciones de impuestos se presentan como una especie de extorsión). Y tan sólo muy progresivamente se acaba considerando el impuesto

un tributo imprescindible para las necesidades de un destinatario trascendente a la persona del rey, es decir de ese «cuerpo ficticio» que es el Estado.

El *fraude fiscal* hoy en día nos sigue recordando con su existencia que la legitimidad del impuesto no se da tan por su puesta. Es sabido que, en la fase inicial, la resistencia armada no estaba considerada como desobediencia a las disposiciones reales, sino como defensa moralmente legítima de los derechos de la familia contra una fiscalidad con la que se negaba el reconocimiento del monarca justo y paternal.¹ Desde las contratas de recaudación de impuestos concertadas con todos los requisitos con el Tesoro real, hasta el último subrecaudador, encargado de la recaudación local, se interponían toda una cascada de perceptores y de recaudadores delegados que inducían continuamente a sospechar que se producía una alienación del impuesto y una usurpación de autoridad, toda una larga cadena de cobradores subalternos, a menudo mal pagados, sospechosos de corrupción tanto a ojos de sus víctimas como a los de los poseedores de oficios de rango más elevado.² El reconocimiento de una instancia trascendente a los agentes encargados de actualizarla, monarquía o Estado, de este modo a cubierto de la crítica profana, encontró sin duda un fundamento práctico en la disociación entre el rey y los ejecutores injustos y corrompidos que le engañan tanto como engañan al pueblo. (Esta disyunción del rey y del Estado en relación con las encarnaciones concretas del poder se plasma en el mito del «rey oculto».)³

La concentración de fuerzas armadas y de recursos financieros necesarios para mantenerlas es inviable sin la concentración de un capital simbólico de reconocimiento, de legitimidad. Es imprescindible que el cuerpo de los agentes

1. Véase J. Dubergé, *La Psychologie sociale de l'impôt*, París, PUF, 1961, y G. Schmolders, *Psychologie des finances et de l'impôt*, París, PUF, 1973.

2. R. H. Hilton, «Resistance to taxation and to other state impositions in Medieval England», in *Genèse de l'État moderne, op. cit.*, págs. 169-177, especialmente págs. 173-174.

3. Véase Y. M. Bercé, *Le Roi caché*, París, Fayard, 1991.

encargados del cobro del impuesto, y capaces de llevarlo a cabo sin desviarlo en beneficio propio, y los métodos de gobierno y de gestión que despliega —contabilidad, archivo, vista judicial de litigios, actas de procedimiento, control de las actuaciones, etc.— estén capacitados para ser conocidos y reconocidos como legítimos, que se los «identifique fácilmente con la persona, con la dignidad del poder», «que los ujieres lleven su *uniforme*, cuenten con la autoridad de sus *distintivos*, signifiquen sus mandamientos en su nombre»; y también que los meros contribuyentes estén capacitados para «reconocer los uniformes de los guardas, los rótulos de las garitas» y para distinguir «a los guardias de las recaudaciones, agentes de financieros aborrecidos y despreciados, de los caballeros reales, arqueros de la gendarmería, del cuerpo de policía de fianzas o de la milicia real con fama de ser inatacables debido a su casaca con los colores reales».¹

Todos los autores coinciden a la hora de asociar el desarrollo progresivo del reconocimiento de la legitimidad de las recaudaciones oficiales con la emergencia de una forma de nacionalismo. Y resulta probable en efecto que la percepción general de los impuestos haya contribuido a la unificación del territorio o, más exactamente, a la elaboración, en la realidad y en las representaciones, del Estado como *territorio unitario*, como realidad unificada por el sometimiento a las mismas obligaciones, a su vez impuestas por los mismos imperativos de defensa. También es probable que esta conciencia «nacional» se haya desarrollado primero entre los miembros de las *instituciones representativas* que emergen en relación con la discusión del impuesto: es sabido en efecto que estas instancias están tanto más dispuestas a consentir impuestos cuanto que éstos les parecen motivados no por los intereses privados del príncipe sino por los *intereses del país*, en cuya primera fila figuran los imperativos de la *defensa* del territorio. El Estado se va inscribiendo progresivamente en un espacio que to-

1. Y. M. Bercé, «Para un estudio institucional y psicológico del impuesto moderno», in *Genèse de l'État moderne*, *op. cit.*

avía no es ese espacio nacional en el que se convertirá más adelante pero que se presenta ya como una *competencia de soberanía*, con por ejemplo el monopolio del derecho de acuñar moneda (ya que el ideal de los príncipes feudales, como más tarde de los reyes de Francia, consistía en que, en los territorios sometidos a su dominio, se utilizara únicamente su moneda, pretensión que no se cumplió hasta Luis XIV) y como soporte de un valor simbólico trascendente.

La concentración del capital económico ligada a la instauración de una fiscalidad unificada va pareja con la concentración del *capital informacional* (del que el capital cultural es una dimensión) que a su vez va acompañada de la unificación del mercado cultural. Así, muy pronto, los poderes públicos llevan a cabo investigaciones sobre el estado de los recursos (por ejemplo, ya en 1194, la «estimación de los sargentos», recuento de las carretas de transporte y de los hombres armados que ochenta y tres ciudades y abadías reales tenían que facilitar cuando el rey reunía su hueste; en 1221, un embrion de presupuesto, un estadillo de los ingresos y de los gastos). El Estado concentra la información, la trata y la redistribuye. Y sobre todo lleva a cabo una *unificación teórica*. Al situarse en la perspectiva del Todo, de la sociedad en su conjunto, es responsable de todas las operaciones de *totalización*, especialmente mediante el censo y la *estadística* o mediante la contabilidad nacional, y de *objetivación*, mediante la cartografía, representación unitaria, desde arriba, del espacio o, sencillamente, mediante la escritura, instrumento de acumulación del conocimiento (por ejemplo con los archivos) y de la *codificación* como unificación cognitiva que implica una centralización y una monopolización en beneficio de los instruidos o de los letrados.

La Cultura es unificadora: el Estado contribuye a la unificación del mercado cultural unificando todos los códigos, jurídico, lingüístico, métrico, y llevando a cabo la homogeneización de las formas de comunicación, burocrática en particular (por ejemplo los formularios, los impresos, etc.).

A través de los sistemas de clasificación (en especial según

la edad y el sexo) que están inscritos en el derecho, los procedimientos burocráticos, las estructuras escolares, y los rituales sociales, particularmente notables en el caso de Inglaterra y de Japón, el Estado moldea las *estructuras mentales* e impone principios de visión y de división comunes, formas de pensamiento que son para el pensamiento cultivado lo que las formas primitivas de clasificación descritas por Durkheim y Mauss son para el «pensamiento salvaje», contribuyendo con ello a elaborar lo que se designa comúnmente como la identidad nacional —o, en un lenguaje más tradicional, el carácter nacional—. (A través de la escuela, con la generalización de la educación elemental en el transcurso del siglo XIX, es como se ejerce sobre todo la acción unificadora del Estado en materia de cultura, elemento fundamental de la construcción del Estado-nación. La creación de la sociedad nacional va pareja con la afirmación de la educabilidad universal: como todos los individuos son iguales ante la ley, el Estado tiene la obligación de convertirlos en ciudadanos, dotados de los medios culturales para ejercer activamente sus derechos cívicos.)

Y así imponiendo e inculcando universalmente (en los límites de su capacidad) una cultura dominante constituida de este modo en cultura *nacional legítima*, el sistema escolar, en particular a través de la literatura, inculca los fundamentos de una verdadera «religión cívica» y, más precisamente, los presupuestos fundamentales de la imagen (nacional) de uno mismo. De este modo, como muestran Philip Corrigan y Derek Sayer, los ingleses suscriben muy ampliamente —es decir mucho más allá de los límites de la clase dominante— el culto de una cultura particular por partida doble, en tanto que burgesa y en tanto que nacional, por ejemplo con el mito de la *Englishness* entendida como conjunto de cualidades indefinibles e inimitables (para los no ingleses), *reasonableness, moderation, pragmatism, hostility to ideology, quirkiness, eccentricity*.¹ Muy visible en el caso de Inglaterra, que perpetúa con ex-

1. Ph. Corrigan y D. Sayer, *The Great Arch, English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, págs. 103 y siguientes.

traordinaria continuidad (en el ritual judicial o en el culto de la familia real por ejemplo) una tradición muy antigua, o en el caso de Japón, donde la invención de la cultura nacional está directamente ligada a la invención del Estado, la dimensión nacionalista de la cultura se oculta, en el caso de Francia, bajo apariencias universalistas: la propensión a concebir la anexión a la cultura nacional como promoción a lo universal fundamenta tanto la visión brutalmente integradora de la tradición republicana (impregnada particularmente del mito fundador de la Revolución universal) como unas formas muy perversas de imperialismo universalista y de nacionalismo internacionalista.¹

La unificación cultural y lingüística va unida a la imposición de la lengua y de la cultura dominantes como legítimas, y a la relegación de todas las demás a la indignidad (dialecto). El acceso de una lengua o de una cultura particular a la universalidad tiene el efecto de remitir a las otras a la particularidad; además, debido a que la universalización de las exigencias así instituidas no va pareja con la universalización del acceso a los medios de cumplirlas, favorece a la vez la monopolización de lo universal por unos pocos y la desposesión de todos los demás así mutilados, en cierto modo, en su humanidad.

EL CAPITAL SIMBÓLICO

Todo remite a la concentración de un capital simbólico de reconocida autoridad que, ignorado por todas las teorías de la génesis del Estado, se presenta como la condición o, cuando menos, el acompañamiento de todas las demás formas de concentración, si deben tener por lo menos cierta duración. El

1. Véase P. Bourdieu, «Dos imperialismos de lo universal», in C. Fauré y T. Bishop (eds.), *L'Amérique des Français*, París, Françoise Bourin, 1992, págs. 149-155. La cultura forma tan profundamente parte de los símbolos patrióticos que cualquier interrogación crítica sobre sus funciones y su funcionamiento tiende a ser percibida como *traición* y sacrilegio.

capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguir) y reconocerla, conferirle algún valor. (Un ejemplo: el honor de las sociedades mediterráneas es una forma típica de capital simbólico que sólo existe a través de la reputación, es decir de la representación que de ella se forman los demás, en la medida en que comparten un conjunto de creencias apropiadas para hacerles percibir y valorar unas propiedades y unos comportamientos determinados como honorables o deshonrosos.) Más exactamente, ésa es la forma que adquiere cualquier tipo de capital cuando es percibido a través de unas categorías de percepción que son fruto de la incorporación de las divisiones o de las oposiciones inscritas en la estructura de la distribución de esta especie de capital (por ejemplo fuerte/débil, grande/pequeño, rico/pobre, culto/inculto, etc.). De lo que resulta que el Estado, que dispone de medios para imponer e inculcar principios duraderos de división conformes a sus propias estructuras, es la sede por antonomasia de la concentración y del ejercicio del poder simbólico.

El proceso de concentración del capital jurídico, forma objetivada y codificada del capital simbólico, sigue su *lógica propia*, que no es la de la concentración del capital militar ni la del capital financiero. En los siglos XII y XIII, en Europa, coexisten jurisdicciones eclesiásticas, los tribunales de cristiandad, y diversas jurisdicciones laicas, la justicia del rey, las justicias señoriales, las de los municipios (de las ciudades), las de las corporaciones, las del comercio.¹ La jurisdicción del señor justiciero sólo se ejerce sobre sus vasallos y sobre todos aquellos que residen en sus tierras (ya que los vasallos nobles, los hombres libres no nobles y los siervos están sometidos a reglas di-

1. Véase A. Esmelin, *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XIII^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1882, reed. Frankfurt, Verlag Sauer und Auvermann KG, 1969; y H. J. Berman, *Law and Revolution, The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

ferentes). En los inicios, el rey sólo tiene jurisdicción sobre el territorio real y sólo tiene poder de decisión en los juicios entre sus vasallos directos y los habitantes de sus propios señorios; pero, como observa Marc Bloch, la justicia real poco a poco se va «insinuando» en toda la sociedad.¹ Aunque no resulte de un propósito, menos aún de un plan, y aunque no sea objeto de ninguna concertación entre quienes se benefician de él, en particular el rey y los juristas, el movimiento de concentración se orienta siempre en una misma dirección, y se crea un aparato jurídico. Primero los prebostes a los que se refiere el «testamento de Felipe Augusto» (1190), luego los bailes, oficiales superiores de la realeza, que se reúnen en audiencias solemnes y controlan a los prebostes, y después, con san Luis, diferentes cuerpos, el Consejo de Estado, el Tribunal de Cuentas, la Corte judicial (*Curia regis* propiamente dicha) que toma el nombre de Parlamento y que, sedentaria y compuesta exclusivamente por legistas, se convierte en uno de los instrumentos principales de la concentración del poder judicial en manos del rey, gracias a los recursos de apelación.

Poco a poco la justicia real acapara la mayor parte de las causas criminales que antes iban a parar a los tribunales de los señores o de la Iglesia: los «casos reales» que atentan contra los derechos de la monarquía quedan reservados a los bailes reales (como ocurre con los crímenes de lesa majestad: monederos falsos, falsificadores del sello); pero los juristas desarrollan sobre todo una *teoría de la apelación* que somete al rey todas las jurisdicciones del reino. Así como las cortes feudales eran soberanas, se admite que cualquier juicio emitido por un señor justiciero puede ser diferido al rey por la parte afectada si es contrario a los usos del país: este procedimiento procesal, denominado *súplica*, se transforma poco a poco en apelación. Los juzgadores van desapareciendo progresivamente de las cortes feudales y dejan paso a juristas profesionales y prefectos de justicia. La apelación sigue la regla de la instancia: se apela

1. M. Bloch, *Seigneurie française et Manoir anglais*, París, A. Colin, 1967, pág. 85.

del señor inferior al señor de grado superior y del duque o del conde se apela al rey (sin poder saltar de grado y apelar directamente al rey).

Así, la monarquía, apoyándose en los *intereses específicos de los juristas* (ejemplo típico de interés en lo universal) que están confabulados con el Estado y que, como veremos, crean teorías legitimadoras de todo tipo según las cuales el rey representa el interés común y debe a todos seguridad y justicia, restringe la competencia de las jurisdicciones feudales (procede de igual modo con las jurisdicciones eclesiásticas: limita por ejemplo el derecho de asilo de la Iglesia).

El proceso de *concentración* del capital jurídico va parejo con un proceso de *diferenciación* que desemboca en la constitución de un campo jurídico autónomo. El *cuero judicial* se organiza y se jerarquiza: los prebostes se convierten en jueces ordinarios de los casos ordinarios; los bailes y los senescales pasan de ambulantes a sedentarios; cada vez tienen más lugares que se transforman en prefectos de justicia irrevocables y que poco a poco van desposeyendo a los titulares, los bailes, relegados de este modo a funciones meramente honoríficas. En el siglo XIV se produce la aparición del *ministerio público*, encargado de la acusación de oficio. El rey cuenta así con procuradores titulares que actúan en su nombre y se transforman poco a poco en funcionarios.

La ordenanza del 1670 cierra el proceso de concentración que despojó progresivamente a las jurisdicciones eclesiásticas y señoriales en beneficio de las jurisdicciones reales. Ratifica las conquistas progresivas de los juristas: la competencia del lugar de delito se convierte en regla; afirma la prelación de los jueces reales por delante de los señores; enumera los casos reales; anula los privilegios eclesiásticos y municipales estableciendo que los jueces de apelación son siempre reales. Resumiendo, la competencia delegada sobre una *audiencia* (un territorio) ocupa el lugar de la prelación o de la autoridad directamente ejercida sobre personas.

Más adelante, la elaboración de las estructuras jurídico-administrativas que son constitutivas del Estado va pareja, en

Francia, con el establecimiento del cuerpo de los juristas y de lo que Sarah Hanley llama el «*Family-State compact*», el contrato entre el cuerpo de los juristas que se constituye como tal controlando rigurosamente su propia reproducción, y el Estado. «*The Family-State compact provided a formidable family model of socioeconomic authority which influenced the state model of political power in the making at the same time.*»

La concentración del capital jurídico es un aspecto, absolutamente crucial, de un proceso más amplio de concentración del capital simbólico, bajo sus diferentes formas, que constituye la base de la autoridad específica del detentador del poder estatal y en particular de su poder, harto misterioso, de nombrar. Así por ejemplo, el rey se esfuerza por controlar la totalidad de la circulación de los *honores* a los que podían pretender los hidalgos: trata de adueñarse de los grandes beneficios eclesiásticos, de las órdenes de caballería, de la distribución de los cargos militares, de los cargos de la corte y por último y sobre todo de los títulos de nobleza. De este modo se constituye poco a poco *una instancia central de nombramiento*.

Recordemos a los nobles de Aragón que, según V. G. Kiernan, se llamaban a sí mismos «ricos hombres de natura», hidalgos por naturaleza o por cuna, por oposición a los nobles creados por el rey. La distinción, que evidentemente desempeña un papel en las luchas en el seno de la nobleza y entre la nobleza y el poder real, es importante: opone dos vías de acceso a la nobleza, no siendo la primera, llamada «natural», sino la herencia y el reconocimiento público —por los demás nobles y por los plebeyos—, y siendo la segunda, legal, el ennoblecimiento por el rey. Ambas formas de consagración coexisten durante mucho tiempo. Pero, como bien muestra Arlette Jouanna,² con la concentración en manos del rey del

1. S. Hanley, «Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France», *French Historical Studies*, 16(1), primavera de 1989, págs. 4-27.

2. A. Jouanna, *Le Devoir de révolte, la noblesse française et la gestation de l'Etat moderne*, 1559-1561, Paris, Fayard, 1989.

poder de ennoblecer, el *honor estatutario*, basado en el reconocimiento de los pares y de los plebeyos, afirmado y defendido por el desafío y la proeza, poco a poco va cediendo terreno a los *honores atribuidos por el Estado* que, cual moneda fiduciaria o título escolar, tienen validez en todos los mercados controlados por el Estado. De resultados de ello el rey cada vez concentra más capital simbólico (lo que Mousnier llama «*las fidelidades*»),¹ y su poder de distribuir este capital bajo forma de cargas y de honores concebidos como recompensas se incrementa sin cesar: el capital simbólico de la nobleza (honor, fama), que se basaba en una estima social, tácticamente acordada por un consenso social más o menos consciente, alcanza una objetivación estatutaria, casi burocrática (bajo forma de edictos y de decretos que no hacen más que reconocer el consenso). Cabe considerar como un indicio de ello las «grandes investigaciones de nobleza» que Luis XIV y Colbert van a poner en marcha: el decreto del 22 de marzo de 1666 ordena la institución de «un *catálogo* que contenga los nombres, apodos, moradas y armas de los verdaderos hidalgos». Los administradores examinan con lupa los títulos de nobleza (los linajistas de las Órdenes del Rey y los heraldistas se enfrentan respecto a los verdaderos nobles). Con la nobleza de toga, que debe su posición a su capital cultural, estamos ya muy cerca de la lógica del nombramiento estatal y del *cursus honorum* basado en el título escolar.

Dicho en pocas palabras, se pasa del capital simbólico difuso, basado exclusivamente en el reconocimiento colectivo, a un *capital simbólico objetivado*, codificado, delegado y garantizado por el Estado, burocratizado. Las *leyes suntuarias* que tienden a regular de manera rigurosamente jerarquizada la distribución de las manifestaciones simbólicas (particularmente vestimentarias) entre los nobles y los plebeyos, y sobre todo tal vez entre los diferentes rangos de la nobleza, son una ilus-

1. R. Mousnier, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue*, I, Paris, PUF, 1980, pág. 94.

tración muy precisa de este proceso.¹ El Estado regula el uso de los tejidos y de los adornos de oro, de plata y de seda: con ello, defiende a la nobleza de las usurpaciones de los plebeyos pero, al mismo tiempo, extiende y reafirma su control de la jerarquía en el seno de la nobleza.

El declive del poder de distribución autónomo de los grandes tiende a garantizar al rey el monopolio del ennoblecimiento, y la transformación progresiva de los cargos, concebidos como recompensas en puestos de responsabilidad que exigen competencia y están inscritos en un *cursus honorum* que evoca una carrera burocrática, le garantizan el monopolio del *nombramiento*. Así poco a poco se instituye esta forma supremamente misteriosa que es el *power of appointing and dismissing the high officers of state*. Así constituido en *fountain of honour, of office and of privilege*, según la frase de Blackstone, el Estado distribuye los honores (*honours*), nombrando *knights* y *baronets*, inventando nuevas órdenes de caballería (*knighthood*), confiriendo prelaciones ceremoniales, nombrando a los pares (*peers*) y a todos los poseedores de funciones públicas importantes.²

El nombramiento, en definitiva, es un acto muy misterioso que obedece a una lógica próxima a la de la magia tal como la describe Marcel Mauss. Como el hechicero moviliza todo el capital de creencia acumulado por el funcionamiento del universo mágico, el presidente de la República que firma un decreto de nombramiento o el médico que firma un certificado (de enfermedad, de invalidez, etc.) movilizan un capital simbólico acumulado en y por toda la red de relaciones de reconocimiento que son constitutivas del universo burocrático. ¿Quién certifica la validez del certificado? Quien haya firmado el título que da licencia para certificar. ¿Pero quién lo certifica a su vez? Entramos así en una regresión al infinito al

1. M. Fogel, «Modelo de Estado y modelo social de gasto: las leyes suntuarias en Francia de 1485 a 1560», in Ph. Genet y M. Le Mené, *Genèse, op. cit.*, págs. 227-235, especialmente pág. 232.

2. F. W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, pág. 429.

término de la cual «hay que detenerse» y se puede, como hacen los teólogos, optar por dar el nombre de Estado al último (o al primer) eslabón de la larga cadena de los actos oficiales de consagración.¹ Él es quien, actuando a modo de banco de capital simbólico, garantiza todos los actos de autoridad, unos actos, a la vez arbitrarios y desconocidos en tanto que tales, de «impostura legítima», como dice Austin: el presidente de la República es alguien que se toma por el presidente de la República, pero al que, a diferencia del chiflado que se toma por Napoleón, se le reconoce el derecho a hacerlo.

El nombramiento o el certificado pertenecen a la clase de los actos o de los discursos *oficiales*, simbólicamente eficientes en tanto que llevados a cabo en situación de autoridad por unos personajes autorizados, «oficiales», actuando *ex officio*, en tanto que poseedores de un *officium (publicum)*, de una función o de un cargo asignado por el Estado: el veredicto del juez o del profesor, los procedimientos de registro oficial, actas o atestados, los actos destinados a producir un efecto de derecho, como las actas del estado civil, nacimiento, matrimonio o defunción, o las actas de venta, tienen la capacidad de *crear* (o de instituir), mediante la magia del nombramiento oficial, declaración pública o llevadas a cabo respetando las formas prescritas, por los agentes titulares, debidamente registrada en los registros oficiales, identidades sociales socialmente garantizadas (la de ciudadano, de elector, de contribuyente, de pariente, de propietario, etc.) o uniones y grupos legítimos (familias, asociaciones, sindicatos, partidos, etc.). Al enunciar con autoridad lo que un ser, cosa o persona, es en realidad (veredicto), en su definición social legítima, es decir lo que está autorizado a ser, lo que tiene derecho a ser, el ser social que tiene derecho a reivindicar, a profesar, a ejercer (por oposición al ejercicio ilegal), el Estado ejerce un verdadero poder *creador*, casi divino (y muchas luchas, aparente-

1. He mostrado, a propósito de Kafka, cómo la visión sociológica y la visión teológica, a pesar de la oposición aparente, se unen (P. Bourdieu, «La última instancia», in *Le Siècle de Kafka*, París, Centre Georges-Pompidou, 1984, págs. 268-270).

mente dirigidas contra él, le reconocen de hecho este poder reclamándole que autorice una categoría de agentes determinados —las mujeres, los homosexuales— a ser oficialmente, es decir pública y universalmente, lo que por el momento sólo es para sí misma). Basta con pensar en la forma de inmortalidad que otorga, a través de los actos de consagración como las conmemoraciones o la canonización escolar, para que sea lícito decir, deformando la frase de Hegel, que «el juicio del Estado es el juicio final». (Debido a que la publicación, en el sentido de procedimiento cuyo objeto consiste en hacer público, en poner en conocimiento de todos, siempre incluye la potencialidad de una usurpación del derecho de ejercer la violencia simbólica legítima que propiamente pertenece al Estado —y que se afirma por ejemplo en la promulgación de una ley—, el Estado siempre pretende regular todas las formas de publicación, impresión y publicación de libros, representaciones teatrales, predicación pública, caricatura, etc.)

LA CONSTRUCCIÓN ESTATAL DE LAS MENTALIDADES

Para comprender verdaderamente el poder del Estado en lo que tiene de más específico, es decir la forma particular de eficacia simbólica que ejerce, como sugerí en un artículo ya antiguo,¹ hay que integrar en un mismo modelo explicativo unas tradiciones intelectuales tradicionalmente percibidas como incompatibles. Así, inicialmente hay que superar la oposición entre una visión fiscalista del mundo social que concibe las relaciones sociales como relaciones de fuerza física, y una visión «cibernética» o semiológica que la convierte en relaciones de fuerza simbólica, en relaciones de sentido, en relaciones de comunicación. Las relaciones de fuerza más brutales son al mismo tiempo relaciones simbólicas y los actos de sumisión, de obediencia, son actos cognitivos que, en tanto que tales, ponen en marcha unas estructuras cognitivas, unas

1. P. Bourdieu, «Sobre el poder simbólico», *Annales*, 3, junio de 1977, págs. 405-441.

formas y unas categorías de percepción, unos principios de visión y de división: los agentes sociales construyen el mundo social a través de las estructuras cognitivas («formas simbólicas» como dice Cassirer, formas de clasificación como dice Durkheim, principios de visión y de división, otras tantas maneras de decir lo mismo en tradiciones teóricas más o menos alejadas) susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo y, en particular, a las estructuras sociales.

Estas estructuras cognitivas son formas históricamente constituidas, por lo tanto arbitrarias, en sentido saussuriano, convencionales, *ex instituto*, como decía Leibniz, cuya génesis social se puede reconstruir. Y se puede, generalizando la hipótesis durkheimiana según la cual las «formas de clasificación» que los «primitivos» aplican al mundo son fruto de la incorporación de las estructuras de los grupos en los que están insertos, suponer que, en las sociedades diferenciadas, el Estado está en condiciones de imponer y de inculcar de forma universal, a escala de un ámbito territorial determinado, unas estructuras cognitivas y evaluativas idénticas o parecidas y que debido a ello constituye el fundamento de un «conformismo lógico» y de un «conformismo moral» (las expresiones son de Durkheim), de un acuerdo tácito, prerreflexivo, inmediato, sobre el sentido del mundo, en el que se asienta la experiencia del mundo como «mundo del sentido común». (Los fenomenólogos, que han puesto de manifiesto esta experiencia, y los etnometodólogos, cuyo propósito consiste en describirla, prescinden de los medios para fundamentarla, para dar razón de ella: omiten plantear la cuestión de la construcción social de los principios de construcción de la realidad social que tratan de explicitar, e interrogarse sobre la contribución del Estado a la constitución de los principios de constitución que los agentes ponen en marcha para producir el orden social.)

En las sociedades poco diferenciadas, los principios de visión y de división comunes (cuyo paradigma es la oposición entre lo masculino y lo femenino) se instituyen en los espíritus (o en los cuerpos) a través de toda la organización espacial y temporal de la vida social y, más especialmente, a través de

los ritos de institución que establecen diferencias definitivas entre quienes se han sometido al rito y quienes no lo han hecho. En nuestras sociedades, el Estado contribuye en una parte determinante a la producción y a la reproducción de los instrumentos de construcción de la realidad social. En tanto que estructura organizativa e instancia reguladora de las prácticas, ejerce permanentemente una acción formadora de disposiciones duraderas, a través de todas las coerciones y de las disciplinas corporales y mentales que impone uniformemente al conjunto de los agentes. Además, impone e inculca todos los principios de clasificación fundamentales, según el sexo, según la edad, según la «competencia», etc., y asimismo es el fundamento de la eficacia simbólica de todos los ritos de institución, de todos los que fundamentan la familia por ejemplo, y también de todos los que se ejercen a través del funcionamiento del sistema escolar, lugar de *consagración* donde se instituyen, entre los elegidos y los eliminados, unas diferencias duraderas, a menudo definitivas, parecidas a las que instituye el ritual de armar caballero a los nobles.

La construcción del Estado va pareja con la construcción de una especie de trascendencia histórica común, inmanente a todos sus «súbditos». A través del marco que impone a las prácticas, el Estado instaure e inculca unas formas y unas categorías de percepción y de pensamiento comunes, unos marcos sociales de la percepción, del entendimiento o de la memoria, unas estructuras mentales, unas formas estatales de clasificación. Con lo cual crea las condiciones de una especie de orquestación inmediata de los *habitus* que es en sí misma el fundamento de una especie de consenso sobre este conjunto de evidencias compartidas que son constitutivas del sentido común. Así por ejemplo los grandes ritmos del calendario social, y en particular la estructura de las vacaciones escolares, que determina las grandes «migraciones estacionales» de las sociedades contemporáneas, garantizan a la vez unos referentes objetivos comunes y unos principios de división subjetivos concertados que aseguran, más allá de la irreductibilidad de los tiempos vividos, unas «experiencias internas del tiempo»

suficientemente concordantes como para hacer que la vida social sea posible.

Pero para comprender realmente la sumisión inmediata que consigue el orden estatal, hay que romper con el intelectualismo de la tradición neokantiana y vislumbrar que las estructuras cognitivas no son formas de la conciencia sino disposiciones del cuerpo, y que la obediencia que otorgamos a los imperativos estatales no puede ser comprendida como sumisión mecánica a una fuerza ni como consentimiento consciente a un orden (en los dos sentidos masculino y femenino de la palabra). El mundo social está lleno de *llamadas al orden* que sólo funcionan como tales para aquellos que están predispuestos a percibirlos, y que *despiertan* unas disposiciones corporales profundamente arraigadas, sin pasar por las vías de la conciencia y del cálculo. El marxismo se veta la comprensión de esta sumisión dóxica de los dominados a las estructuras de un orden social, cuyo fruto son sus propias estructuras mentales, al permanecer encerrado en la tradición intelectualista de los filósofos de la conciencia: en la noción de «falsa conciencia» que invoca para dar cuenta de los efectos de dominación simbólica, «conciencia» es lo que sobra, y hablar de «ideología» es situar en el orden de las *representaciones*, susceptibles de ser transformadas por esta conversión intelectual a la 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. La sumisión al orden establecido es fruto del acuerdo entre las estructuras cognitivas que la historia colectiva (filogénesis) e individual (ontogénesis) ha inscrito en los cuerpos y en las estructuras objetivas del mundo al que se aplican: la evidencia de los imperativos del Estado sólo se impone con tanta fuerza porque éste ha impuesto las estructuras cognitivas según las cuales es percibido. (Habría que retomar, en esta perspectiva, un análisis de las condiciones que hacen que el sacrificio supremo se vuelva posible: *pro patria mori*.)

Pero hay que superar la tradición neokantiana, incluso en su forma durkheimiana, en otro punto, solicitando de la tradi-

ción estructuralista los instrumentos imprescindibles para pensar los hechos simbólicos como sistemas. En efecto, aunque, privilegiando el *opus operatum*, se condena a ignorar la dimensión activa de la producción simbólica, en particular mítica, es decir la cuestión del *modus operandi*, el estructuralismo simbólico a la manera de Lévi-Strauss (o del Foucault de *Las palabras y las cosas*) tiene el mérito de dedicarse a despejar la coherencia de los sistemas simbólicos, considerados como tales, es decir uno de los principios más importantes de su *eficacia* (como se ve perfectamente en el caso del derecho, donde es deliberadamente perseguida, pero también en el caso del mito o de la religión). El orden simbólico se asienta sobre la imposición al conjunto de los agentes de estructuras cognitivas que deben una parte de su consistencia y de su resistencia al hecho de ser, por lo menos en apariencia, coherentes y sistemáticas y de estar objetivamente en consonancia con las estructuras objetivas del mundo social. Esta consonancia inmediata y tácita (en todo opuesta a un contrato explícito) fundamenta la relación de sumisión dóxica que nos ata, a través de todos los lazos del inconsciente, al orden establecido. El reconocimiento de la legitimidad no es, como cree Max Weber, un acto libre de la conciencia clara. Está arraigada en la consonancia inmediata entre las estructuras incorporadas, que se han convertido en inconscientes, como las que organizan los ritmos temporales (por ejemplo la división en *horas*, absolutamente arbitraria, de la agenda escolar), y las estructuras objetivas.

Esta consonancia prerreflexiva explica la facilidad, en definitiva harto insólita, con la que los dominantes imponen su dominación: «Nada hay más sorprendente para quienes consideran los asuntos humanos con mirada filosófica que ver la facilidad con la que los más (*the many*) están gobernados por los menos (*the few*) y que observar la sumisión implícita con la que los hombres revocan sus propios sentimientos y pasiones en favor de sus dirigentes. Cuando nos preguntamos mediante qué medios se lleva a cabo esta cosa tan asombrosa, encontramos que, como la fuerza siempre está de parte de los

governados, los gobernantes sólo cuentan con la opinión para sostenerse. Por lo tanto únicamente sobre la opinión se basa el gobierno y esta máxima es extensiva para los gobiernos más despóticos y militares así como para los más libres y más populares.»¹ El asombro de Hume hace que surja la cuestión fundamental de cualquier filosofía política, cuestión que se oculta, paradójicamente, al plantear un problema que no 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, excepto en las situaciones de crisis, la cuestión de la legitimidad del Estado, y del orden que instituye, no se plantea. El Estado no precisa necesariamente dar órdenes, y ejercer una coerción física para producir un mundo social ordenado: no mientras esté en disposición de producir unas estructuras cognitivas incorporadas que sean acordes con las estructuras objetivas y de garantizar de este modo la creencia de la que hablaba Hume, la sumisión dóxica al orden establecido.

Una vez dicho esto, no hay que olvidar que esta creencia política primordial, esta *doxa*, es una ortodoxia, una visión asumida, dominante, que sólo al cabo de las luchas contra las visiones contrarias ha conseguido imponerse; y que la «actitud natural» de la que hablan los fenomenólogos, es decir la experiencia primera del mundo del sentido común, es una relación políticamente construida, como las categorías de percepción que la hacen posible. Lo que hoy en día se manifiesta de un modo evidente, más allá de la conciencia y de la elección, ha constituido, a menudo, el envite de luchas y no se ha instituido más que tras enfrentamientos entre dominantes y dominados. El efecto principal de la evolución histórica estriba en abolir la historia, remitiendo al pasado, es decir al inconsistente, las posibilidades laterales que han resultado descartadas. El análisis de la génesis del Estado como fundamento de los principios de visión y de división en vigor en la extensión

1. D. Hume, «On the First Principles of the Government», *Essays and Treatises on Several Subjects*, 1758.

de su ámbito permite comprender a la vez la adhesión dóxica al orden establecido por el Estado y asimismo los fundamentos propiamente políticos de esta adhesión de apariencia natural. La *doxa* es un punto de vista particular, el punto de vista de los dominantes, que se presenta y se impone como punto de vista universal; el punto de vista de quienes dominan dominando el Estado y que han constituido su punto de vista en tanto que punto de vista universal estableciendo el Estado.

Así, para dar cumplida cuenta de la dimensión propia-mente simbólica del poder estatal, se puede recurrir a la contribución decisiva que Max Weber aportó, en sus escritos sobre la religión, a la teoría de los sistemas simbólicos, reintroduciendo los agentes especializados y sus intereses específicos. En efecto, pese a compartir con Marx su interés menor por la estructura de los sistemas simbólicos (a los que tampoco llama así, dicho sea de paso) que por su función, tiene el mérito de llamar la atención sobre los productores de esos productos particulares (los agentes religiosos, en el caso que le interesa) y sobre sus *interacciones* (conflicto, competencia, etc.). A diferencia de los marxistas que, aunque quepa invocar tal texto de Engels en el que afirma que, para comprender el derecho, hay que interesarse por el cuerpo de los juristas, silencian la existencia de agentes especializados de producción, Weber recuerda que, para comprender la religión, no basta con estudiar las formas simbólicas de tipo religioso, como hacen Cassirer o Durkheim, ni siquiera la estructura inmanente del mensaje religioso, del corpus mitológico o de los «discursos», como los estructuralistas; dedica su quehacer a los productores del mensaje religioso, a los intereses específicos que los mueven, a las estrategias que emplean en sus luchas (la ex-comunión por ejemplo). Basta entonces con aplicar el tipo de pensamiento estructuralista (que le es totalmente ajeno) no sólo a los sistemas simbólicos o, mejor aún, al espacio de las *tomas de posición* simbólicas (que no se reduce a los «discursos»), sino también al sistema de los agentes que los producen o, mejor aún, al espacio de las *posiciones* que ocupan (lo que yo llamo el campo religioso por ejemplo) en la competencia

que los enfrenta, para proveerse del medio de comprender estos sistemas simbólicos a la vez en su función, en su estructura y en su génesis.

Y lo mismo ocurre con el Estado. Para comprender la dimensión simbólica del efecto del Estado, y en particular de lo que cabe llamar el *efecto universal*, hay que comprender el funcionamiento específico del microcosmos burocrático; hay que analizar la génesis de este universo de agentes del Estado, de los juristas en particular, que se han constituido en nobleza de Estado instituyendo el Estado, y, en particular, produciendo el discurso performativo sobre el Estado que, aparentando decir qué es el Estado, conseguía que el Estado fuera diciendo lo que tenía que ser, por lo tanto lo que tenía que ser la posición de los productores de este discurso en la división del trabajo de dominación. Hay que dedicar una atención especial a la estructura del campo jurídico, sacar a la luz los intereses genéricos del cuerpo de los poseedores de esta forma particular de capital cultural, predispuesto a funcionar como capital simbólico, que es la competencia jurídica, y los intereses específicos que se imponían a cada cual en función de su posición en un campo jurídico todavía débilmente autónomo, es decir, en lo esencial, en relación con el poder real. Se comprende de este modo que estos agentes estaban interesados en dar una forma universal a la expresión de sus intereses particulares, en elaborar una teoría del servicio público, del orden público, y en trabajar así para autonomizar la *razón de Estado* en relación con la razón dinástica, con la «casa del rey», en inventar la «Res publica», y luego la república como instancia trascendente a los agentes —aunque se tratase del rey— que son su encarnación provisional: en virtud y debido a su capital específico, y a sus intereses particulares, fueron llevados a producir un discurso de Estado que, aun ofreciéndoles justificaciones de su posición, constituía e instituía el Estado, *fictio juris* que poco a poco dejaba de ser una mera ficción de juristas para convertirse en un orden autónomo capaz de imponer muy ampliamente la sumisión a sus funciones y a su funcionamiento y el reconocimiento de sus principios.

LA MONOPOLIZACIÓN DEL MONOPOLIO

La construcción del monopolio estatal de la violencia física y simbólica está inseparablemente unida a la construcción del campo de luchas por el monopolio de las ventajas propias de este monopolio. La unificación y la universalización relativa que se asocia a la emergencia del Estado tienen como contrapartida la monopolización por unos pocos de los recursos universales que produce y proporciona. (Weber, como Elias después, ignoró el proceso de constitución de un capital estatal y el proceso de monopolización de este capital por parte de la nobleza de Estado que contribuyó a producirlo, o, mejor aún, que se produjo como tal produciéndolo.) Pero este *monopolio de lo universal* sólo puede conseguirse a costa de una sumisión (al menos aparente) a lo universal y de un reconocimiento universal de la representación universalista de la dominación, presentada como legítima, desinteresada. Quiénes, como Marx, invierten la imagen oficial que la burocracia pretende dar de sí misma y describen a los burócratas como usurpadores de lo universal, que actúan como propietarios privados de los recursos públicos, ignoran los efectos absolutamente reales de la referencia obligada a los valores de neutralidad y de dedicación desinteresada al bien público que se impone con una fuerza creciente entre los funcionarios de Estado a medida que avanza la historia de la dilatada labor de construcción simbólica al término de la cual se inventa y se impone la representación oficial del Estado como sede de la universalidad y del servicio del interés general.

La monopolización de lo universal es el resultado de una labor de universalización que se lleva a cabo particularmente en el seno mismo del campo burocrático. Como muestra, por ejemplo, el análisis del funcionamiento de esta curiosa institución que se llama *comisión* —conjunto de personas que están investidas de una misión de interés general y requeridas para trascender sus intereses particulares para producir proposiciones universales—, los personajes oficiales han de obrar siempre cuando no sacrificando su punto de vista particular «al punto

de vista de la sociedad», por lo menos constituyendo su punto de vista en punto de vista legítimo, es decir universal, en particular mediante el recurso a una retórica de lo oficial.

Lo universal es objeto de un reconocimiento universal y el sacrificio de los intereses egoístas (muy especialmente económicos) está reconocido universalmente como legítimo (pues el juicio colectivo sólo puede percibir y aprobar en el esfuerzo para elevarse desde el punto de vista singular y egoísta del individuo al punto de vista del grupo una manifestación de reconocimiento del valor del grupo y del propio grupo como fundador de todo valor, por lo tanto un paso del *is* al *ought*). Cosa que implica que todos los universos sociales tienden a ofrecer, en grados diversos, beneficios materiales o simbólicos de universalización (aquellos mismos que persiguen las estrategias que pretenden «ponerse en regla»). Y que los universos que, como el campo burocrático, exigen con más insistencia la sumisión a lo universal, son particularmente favorables a la obtención de beneficios de esta índole.

El beneficio de universalización constituye sin duda uno de los motores históricos del progreso de lo universal. Y ello en la medida en que favorece la creación de universos en los que están reconocidos, por lo menos verbalmente, unos valores universales (razón, virtud, etc.) y en los que se instaura un proceso de reforzamiento circular entre las estrategias de universalización tendentes a conseguir los beneficios (por lo menos negativos) asociados a la conformidad con las reglas universales y las estructuras de estos universos oficialmente consagrados a lo universal. La visión sociológica no puede ignorar la distancia que media entre la norma oficial tal como se enuncia en el derecho administrativo y la realidad de la práctica administrativa, con todas las carencias respecto a la obligación de desinterés, todos los casos de «utilización privativa del servicio público» (malversación de bienes o de servicios públicos, corrupción o tráfico de influencias, etc.) o, de forma más perversa, todos los «favores», tolerancias adminis-

trativas, derogaciones, tráficos de funciones, que consisten en sacar provecho de la no aplicación o de la transgresión del derecho. Pero no por ello puede permanecer ciega ante los efectos de esta norma que exige que los agentes sacrifiquen sus intereses privados a las obligaciones inscritas en su función («el agente se debe enteramente a su función») o, de forma más realista, ante los efectos del interés en el desinterés y de todas las formas de «pía hipocresía» que la lógica paradójica del campo burocrático puede propiciar.