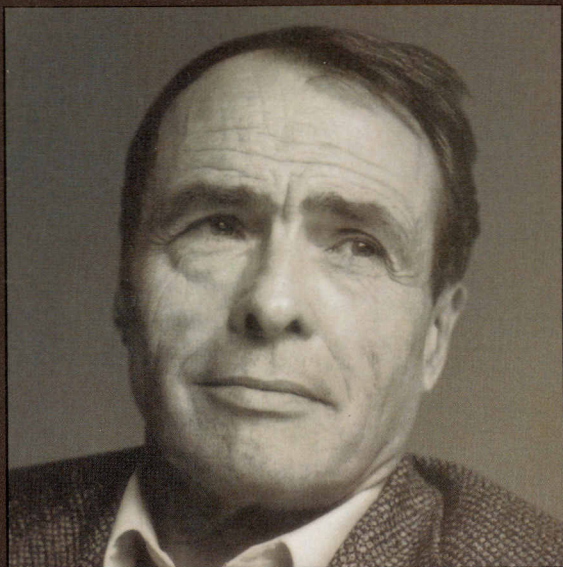


Pierre Bourdieu



*Lección  
sobre la lección*



ANAGRAMA  
Colección Argumentos

Pierre Bourdieu

Lección  
sobre la lección

Traducción de Thomas Kauf



EDITORIAL ANAGRAMA  
BARCELONA

*Título de la edición original:*  
Leçon sur la leçon  
© Les Éditions de Minuit  
París, 1982

*Lección inaugural dictada en el Collège de France  
el viernes 23 de abril de 1982*

*Diseño de la colección:*  
Julio Vivas  
Ilustración: foto de Pierre Bourdieu. © *Le Nouvel Observateur*

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2002  
Pedró de la Creu, 58  
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-6175-6  
Depósito Legal: B. 22585-2002

Printed in Spain

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

Una lección, aunque sea inaugural, debería poder dictarse sin preguntarnos con qué derecho: la institución está para eso, para eliminar esta interrogación, y la angustia ligada a la arbitrariedad que se recuerda en los inicios. Rito de admisión y de investidura, la lección inaugural, *inceptio*, realiza simbólicamente el acto de delegación a cuyo término el nuevo maestro queda autorizado a hablar con autoridad y que instituye su palabra en discurso legítimo, dictado por quien tiene derecho. La eficacia propiamente mágica del ritual se sustenta en el intercambio silencioso e invisible entre el neófito, que ofrece públicamente su palabra, y los sabios reunidos, que dan fe

con su presencia como cuerpo de que esa palabra, al ser recibida así por los maestros más eminentes, se vuelve universalmente válida, es decir, en el sentido fuerte, magistral. Pero más vale abstenerse de llevar demasiado lejos el juego de la lección inaugural sobre la lección inaugural: la sociología, ciencia de la institución y de la relación, afortunada o desafortunada, con la institución, presupone y produce una distancia insuperable, y algunas veces insoportable, y no sólo para la institución; acaba con el estado de inocencia que permite cumplir *felizmente* las expectativas de la institución.

Parábola o paradigma, la lección sobre la lección, discurso que se refleja a sí mismo en el acto del discurso, poseería al menos la virtud de recordar una de las propiedades fundamentales de la sociología tal como yo la concibo: todas las proposiciones que esta ciencia enuncia pueden y deben aplicarse al sujeto que hace la ciencia. Cuando no sabe introducir esta distancia objetivadora, por lo tanto crítica, es cuando el sociólogo da la

razón a quienes le consideran una especie de inquisidor terrorista, disponible para todas las actuaciones de policía simbólica. No se mete uno a sociólogo sin romper las adherencias y las adhesiones mediante las cuales suele sentirse apegado a grupos, sin abjurar de las creencias que son constitutivas de la pertenencia y sin rechazar cualquier vínculo de afiliación o de filiación. Es decir que el sociólogo, hijo de lo que suele llamarse el pueblo y llegado a lo que suele llamarse la élite, sólo puede acceder a la lucidez especial que se asocia a cualquier especie de extrañamiento social si denuncia tanto la representación populista del pueblo, que sólo engaña a sus propios autores, como la representación elitista de las élites, perfecta para engañar a ambos, tanto a los que pertenecen a ella como a los que no.

Considerar que la inserción social del sabio es un obstáculo insuperable para el establecimiento de una sociología científica significa olvidar que el sociólogo encuentra armas para combatir los determinismos sociales en la propia ciencia

que los pone de manifiesto, con lo que por ende toma conciencia de ellos. La sociología de la sociología, que permite movilizar en contra de la ciencia que se está estableciendo los conocimientos de la ciencia ya establecida, es un instrumento imprescindible del método sociológico: se hace ciencia –y sobre todo sociología– tanto contra su formación como con ella. Y sólo la historia puede librar-nos de la historia. Así es como la historia social de la ciencia social, siempre y cuando se conciba a sí misma también como una ciencia de lo inconsciente, en la gran tradición de epistemología histórica ilustrada por Georges Canguilhem y por Michel Foucault, es uno de los instrumentos más poderosos para desgajarse de la historia, es decir del influjo de un pasado incorporado que sobrevive en el presente o de un presente que, como el de las modas intelectuales, ya es pasado en el momento de su aparición. Si la sociología del sistema de enseñanza y del mundo intelectual me parece primordial es porque también contribuye al conocimiento del sujeto de conocimiento al in-

troducir, más directamente que ningún análisis reflexivo, las categorías de pensamiento impensadas que delimitan lo pensable y predeterminan lo pensado: baste con evocar el universo de presupuestos, de censuras y de lagunas que toda educación superada con éxito hace aceptar e ignorar, trazando el círculo mágico de la suficiencia desnuda en la que las escuelas de élite encierran a sus elegidos.

No hay crítica epistemológica sin crítica social. Y para medir lo que nos separa de la filosofía clásica, basta con observar que el autor de las «Formas primitivas de clasificación» nunca concibió la historia social del sistema de enseñanza que proponía en la *Evolución pedagógica en Francia* como la sociología genética de las categorías del entendimiento profesoral para la que sin embargo aportaba todos los instrumentos. Tal vez porque al propio Durkheim, que aconsejaba confiar la gestión de la cosa pública a los sabios, le costaba tomar, respecto a su posición social de maestro del pensamiento de lo social, la distancia necesaria-

ria para pensarla como tal. De igual modo, sin duda sólo una historia social del movimiento obrero y de sus relaciones con sus teóricos internos y externos podría permitir comprender por qué quienes hacen profesión de fe de marxismo nunca han sometido realmente el pensamiento de Marx, y sobre todo los usos que se han hecho de él, a la prueba de la sociología del conocimiento, cuyo iniciador fue el propio Marx: no obstante, sin esperar de la crítica histórica y sociológica que consiga alguna vez desalentar por completo la utilización teológica o terrorista de los escritos canónicos, debería al menos caber la esperanza de que pueda determinar a los más lúcidos y a los más decididos a despertar del sueño dogmático para poner en marcha, es decir a prueba, en una práctica científica, teorías y conceptos a los que la magia de la exégesis siempre renovada confiere la falsa eternidad de los mausoleos.

Por mucho que algo deba, evidentemente, a las transformaciones de la institución escolar que autorizaba la *certitudo sui* magistral de tiempos pasados,

esta interrogación crítica no ha de entenderse como una concesión a la moda anti-institucional de los tiempos que corren. Se impone en efecto como la única forma de no caer en este principio sistemático de error que es la tentación de la visión soberana. Cuando se arroga el derecho, que se le reconoce a veces, de establecer los límites entre las clases, las regiones, las naciones, de decidir, con la autoridad de la ciencia, si existen o no clases sociales, y cuántas, si esta o aquella clase social –proletariado, campesinado o pequeña burguesía–, si esta o aquella unidad geográfica –Bretaña, Córcega u Occitania–, es una realidad o una ficción, el sociólogo asume o usurpa las funciones del *rex* arcaico, investido, según Benveniste, del poder de *regere fines* y de *regere sacra*, de establecer las fronteras, los límites, es decir lo sagrado. El latín, que cito también aquí homenajeando a Pierre Courcelle, posee otro término, menos prestigioso y más cercano a las realidades actuales, el de *ensor*, para designar al ostentador estatutario de este poder de *constitución* que pertenece al

discurso autorizado, capaz de hacer existir en las conciencias y en las cosas las divisiones del mundo social: el *censor*, responsable de la operación técnica –*census*, censo– que consiste en clasificar a los ciudadanos según su fortuna, es el sujeto de un criterio más próximo al del juez que al del sabio; consiste en efecto –cito a Georges Dumézil– en «situar (a un hombre, un acto o una opinión, etc.) en el lugar jerárquico que le corresponde, con todas las consecuencias prácticas de esta situación, y ello mediante una estimación pública justa».

Si pretende romper con la ambición, que corresponde a las mitologías, de ajustar a razón las divisiones arbitrarias del orden social, y en primer lugar la división del trabajo, y de dar así una solución lógica o cosmológica al problema de la clasificación de los hombres, la sociología ha de tomar como objeto, en vez de enzarzarse en ella, la lucha por el monopolio de la representación legítima del mundo social, esa lucha de las clasificaciones que es una dimensión de cualquier especie de lucha de clases, clases

de edad, clases sexuales o clases sociales. La clasificación antropológica se distingue de las taxonomías zoológicas o botánicas en que los objetos que coloca –o recoloca– en su lugar son sujetos clasificadores. Basta con imaginar lo que ocurriría si, como en las fábulas, los perros, los zorros y los lobos tuvieran voz a la hora de establecer la clasificación de los cánidos y los límites de variación aceptables entre los miembros reconocidos de la especie y si la jerarquía de las características consideradas para determinar los rangos en la jerarquía de los géneros y de las especies tuviera la facultad de fijar las posibilidades de acceso a la pitanza, o a los premios de belleza. Resumiendo, para desesperación del filósofo rey, que, asignándoles una esencia, pretende obligarles a ser y a hacer lo que les corresponde por definición, los clasificados, los mal clasificados, pueden rechazar el principio de clasificación que les otorga el peor lugar. De hecho, y así lo muestra la historia, los dominados, casi siempre guiados por pretendientes al monopolio del poder de juzgar y de clasificar, a me-

nudo a su vez mal clasificados, en algunos aspectos al menos, en la clasificación dominante, pueden sacudirse el yugo de la clasificación legítima y transformar su visión del mundo liberándose de esos límites incorporados que constituyen las categorías sociales de percepción del mundo social.

O sea, es lo mismo descubrirse inevitablemente implicado en la lucha por el establecimiento y la imposición de la taxonomía legítima, y tomar como objeto, pasando al segundo grado, la ciencia de esta lucha, es decir el conocimiento del funcionamiento y de las funciones de las instituciones implicadas en ella, como el sistema académico o los grandes organismos oficiales de censo y de estadística social. Pensar como tal el espacio de la lucha de las clasificaciones –y la posición del sociólogo en este espacio o en relación con él– no implica en modo alguno el aniquilamiento de la ciencia en el relativismo. El sociólogo ya no es sin duda el árbitro imparcial o el espectador divino, único apto para decir dónde está la verdad –o, hablando como el sentido co-

mún, quién tiene razón–, lo que significa identificar la objetividad con una distribución visiblemente equitativa de las culpas y de las razones. Pero sí es el que trata de decir la verdad de las luchas donde se dirime –entre otras cosas– la verdad. Por ejemplo, en vez de zanjar entre quienes afirman y quienes niegan la existencia de una clase, de una región o de una nación, el sociólogo intenta establecer la lógica específica de esta lucha y determinar, a través de un análisis del estado de la relación de fuerzas y de los mecanismos de su transformación, las posibilidades de los diferentes campos. A él le incumbe la tarea de construir un modelo verdadero de las luchas por la imposición de la representación verdadera de la realidad que contribuyen a hacer la realidad tal como se presenta para su consignación. Así procede Georges Duby cuando, en vez de aceptarlo como instrumento indiscutido de la labor de historiador, toma como objeto del análisis histórico el esquema de los tres órdenes, es decir el sistema de clasificación mediante el cual la ciencia histórica suele



pensar la sociedad feudal; para descubrir que este principio de división, que es a la vez el envite y el fruto de las luchas entre los grupos que aspiran al monopolio del poder de constitución, obispos y caballeros, contribuyó a producir la realidad misma que permite pensar. De igual modo, el atestado que el sociólogo establece en un momento concreto del tiempo respecto a las propiedades o a las opiniones de las diferentes clases sociales, incluso los criterios de clasificación que debe utilizar para llevar a cabo este atestado, son fruto de toda la historia de las luchas simbólicas que, como giran en torno a la existencia y a la definición de las clases, han contribuido muy realmente a *hacer* las clases: el resultado actual de estas luchas pretéritas depende en una parte en absoluto desdeñable del efecto de teoría ejercido por las sociologías del pasado y en particular por las que han contribuido a hacer la clase obrera y, al mismo tiempo, las otras clases, contribuyendo a hacerle creer y a hacer creer que existe en tanto que proletariado revolucionario. A medida que la

ciencia social progresa, y que progresa su divulgación, los sociólogos deben contar con que encontrarán, cada vez más a menudo, realizada en su objeto, la ciencia social del pasado.

Pero si pensamos en el papel que las luchas políticas adjudican a la previsión, o a la mera constatación, comprendemos que por mucho empeño y rigor que ponga el sociólogo en describir, siempre recaerá sobre él la sospecha de prescribir o de proscribir. En la vida corriente casi nunca se habla de lo que es y menos aún para decir, por añadidura, que es conforme o contrario a la naturaleza de las cosas, normal o anormal, que está admitido o excluido, bendito o maldito. Los nombres llevan acoplados adjetivos tácticos y los verbos adverbios silenciosos que tienden a consagrar o a condenar, a instituir como digno de existir y de perseverar en el ser o, por el contrario, a destituir, a degradar, a desacreditar. Así que no resulta fácil desgajar el discurso de la ciencia de la lógica del proceso en la que pretendemos hacerlo funcionar, ni siquiera para tomarnos la libertad de con-

denarlo. Es decir que la descripción científica de la relación que los más pobres culturalmente mantienen con la cultura erudita, tiene todos los números para ser comprendida bien como una forma aviesa de condenar al pueblo a la ignorancia, bien, a la inversa, como una forma disimulada de rehabilitar o exaltar la incultura y demoler los valores de cultura. ¿Y qué decir de los casos en los que el empeño por dar razón, y en eso consiste siempre la tarea de la ciencia, corre el peligro de ser interpretado como una manera de justificar, incluso de disculpar? Ante la servidumbre del trabajo en cadena o la miseria de las chabolas, por no hablar de la tortura o de la violencia de los campos de concentración, el «así es» que puede pronunciarse, con Hegel, contemplando las montañas, adquiere el valor de una complicidad criminal. Porque nada hay menos neutro, cuando se trata del mundo social, que el hecho de enunciar el ser con autoridad, es decir con el poder de hacer ver y de hacer creer que confiere la capacidad reconocida de prever, las constataciones de la

ciencia ejercen inevitablemente una eficacia política que puede no ser la que el sabio querría ejercer.

Sin embargo, lamentar el pesimismo desencantador o los efectos desmovilizadores del análisis sociológico cuando éste formula por ejemplo las leyes de la reproducción social, tiene más o menos el mismo fundamento que reprochar a Galileo haber desalentado los sueños de volar estableciendo la ley de la caída de los cuerpos. Enunciar una ley social como la que establece que el capital cultural va al capital cultural, significa brindar la posibilidad de introducir entre las circunstancias que contribuyen al efecto que la ley prevé –en el caso que nos ocupa, la eliminación escolar de los niños más pobres en capital cultural– los «elementos modificadores», como decía Auguste Comte, que, por muy leves que sean en sí mismos, pueden bastar para transformar en el sentido deseado el resultado de los mecanismos. Debido a que el conocimiento de los mecanismos permite, en este caso como en otros, determinar las condiciones y los medios de

una acción para poder dominarlos, el rechazo del sociologismo que trata lo probable como un destino se justifica en cualquier caso; para eso están los movimientos de emancipación, para probar que ciertas dosis de utopismo, esta negación mágica de lo real que en otro caso cabría tachar de neurótica, puede incluso contribuir a crear las condiciones políticas de una negación práctica de la constatación realista. Pero, sobre todo, el conocimiento ejerce de por sí un efecto —que me parece liberador— en todas las ocasiones en que los mecanismos cuyas leyes de funcionamiento establece deben parte de su eficacia al desconocimiento, es decir en todas las ocasiones en que afecta a los fundamentos de la violencia simbólica. Esta forma particular de violencia sólo puede ejercerse en efecto sobre sujetos cognoscentes, pero cuyos actos de conocimiento, por parciales y falseados, contienen el reconocimiento tácito de la dominación implicada en el desconocimiento de los verdaderos fundamentos de la dominación. Se comprende la reiterada discusión a la que se

ve sometido el estatuto de ciencia de la sociología, en primer lugar, evidentemente, por todos aquellos que necesitan las tinieblas del desconocimiento para ejercer su comercio simbólico.

Nunca se impone de forma tan absoluta la necesidad de repudiar la tentación de regalía como cuando se trata de pensar científicamente el propio mundo científico o, más ampliamente, el mundo intelectual. Si ha sido necesario revisar de arriba abajo la sociología de los intelectuales es porque, debido a la importancia de los intereses en juego y de las inversiones acordadas, resulta extremadamente difícil, para un intelectual, no caer en la lógica que hace que cada cual ejerza de buen grado de sociólogo —en el sentido más brutalmente sociologista— de sus adversarios, y al mismo tiempo de ideólogo propio, según la ley de las cegueras y de las lucideces cruzadas que rige todas las luchas sociales por la verdad. Sin embargo, sólo si percibe el juego como tal, con los envites, las reglas o las regularidades que le son propias, con las inversiones específicas que se engen-

se refuerza siempre que se refuerza la crítica científica, es decir, inseparablemente, la calidad científica de las armas disponibles y la necesidad, para triunfar científicamente, de utilizar las armas de la ciencia y sólo éstas. El campo científico es, en efecto, un campo de luchas como cualquier otro pero donde las disposiciones críticas suscitadas por la competencia sólo tienen alguna posibilidad de encontrar satisfacción si pueden movilizar los recursos científicos acumulados; cuanto más avanzada está una ciencia, por lo tanto dotada de un bagaje colectivo considerable, más la participación en una lucha científica presupone la posesión de un capital científico considerable. De lo que resulta que las revoluciones científicas no son cosa de los más pobres sino de los más ricos científicamente. Estas sencillas leyes permiten comprender que productos sociales transhistóricos, es decir relativamente independientes de sus condiciones sociales de producción, como las verdades científicas, puedan surgir de la historicidad de una configuración social singular,

es decir de un campo social como el de la física o el de la biología actuales. En otras palabras, la ciencia social puede dar razón del progreso paradójico de una razón completamente histórica y sin embargo irreductible a la historia: si una verdad hay, es que la verdad es un envite de luchas; pero es ésta una lucha que sólo puede conducir a la verdad siempre y cuando obedezca a una lógica que hace que uno sólo puede imponerse a sus adversarios empleando contra ellos las armas de la ciencia y colaborando así en el progreso de la verdad científica.

Esta lógica también es válida para la sociología: bastaría con que pudiera exigirse prácticamente de todos los participantes y de todos los pretendientes el dominio del bagaje —ya inmenso— de la disciplina para que desaparecieran del universo determinadas prácticas que descalificaban a la profesión. ¿Pero a quién, en el mundo social, le interesa la existencia de una ciencia autónoma del mundo social? En cualquier caso, no a los más pobres científicamente: estructuralmente propensos a buscar en la alianza con las

potencias externas, cualesquiera que sean, un refuerzo o un desquite contra las imposiciones y los controles producto de la competencia interna, siempre pueden recurrir a la denuncia política como sustituto fácil de la crítica científica. Tampoco a quienes ostentan un poder temporal o espiritual, para los que una ciencia social realmente autónoma sólo puede ser considerada la más temible de las competencias. Tal vez sobre todo cuando, renunciando a la ambición de legislar, y de ahí la heteronomía, reivindica una autoridad negativa, crítica, es decir crítica de sí misma y, por implicación, de todos los abusos de ciencia y de todos los abusos de poder que se cometen en nombre de la ciencia.

Se comprende que la existencia de la sociología como disciplina científica esté continuamente amenazada. La vulnerabilidad estructural, que resulta de la posibilidad de hacer trampas con los imperativos científicos mediante el juego de la polarización, hace que casi tenga tanto que temer de los poderes que esperan demasiado de ella como de quienes de-

sean su desaparición. Las exigencias sociales van siempre unidas a presiones, imperativos o seducciones y el mayor favor que quepa hacer a la sociología tal vez consista en no exigirle nada. Paul Veyne observaba que «se reconoce de lejos a los grandes nostálgicos del pasado por algunos textos que no escriben». ¿Qué decir de los sociólogos incitados de continuo a sobrepasar los límites de su ciencia? No resulta fácil renunciar a las gratificaciones inmediatas del profetismo cotidiano, tanto más cuanto que el silencio, condenado por definición a pasar desapercibido, deja el campo libre a la clamorosa inanidad de la falsa ciencia. Así, algunos, por no repudiar las ambiciones de la filosofía social y los hechizos del ensayismo que, presente por doquier, tiene respuesta para todo, pueden pasarse la vida entera situándose en ámbitos donde, en su estado actual, la ciencia es derrotada de antemano. Otros, en cambio, utilizan estos excesos como una excusa para justificar la renuncia que las prudencias irreprochables de la minuciosidad ideográfica implican a menudo.

La ciencia social sólo puede constituirse rechazando la demanda social de instrumentos de legitimización o de manipulación. El sociólogo –y a veces lo lamenta– no tiene mandato, ni misión, salvo los que él mismo se asigna en virtud de la lógica de su investigación. Quienes, mediante una usurpación esencial, se sienten con el derecho o se imponen el deber de hablar por el pueblo, es decir en su favor, pero también en su lugar, aunque sea, como me ha ocurrido a mí alguna vez, para denunciar el racismo, el miserabilismo o el populismo de quienes hablan del pueblo, en realidad también hablan por ellos mismos; o, por lo menos, siguen hablando de sí mismos, con lo que tratan, en el mejor de los casos –pienso en Michelet, por ejemplo–, de anestesiar el sufrimiento ligado a la fractura social imaginándose ser pueblo. Pero he de abrir aquí un paréntesis: cuando, como acabo de hacer, el sociólogo enseña a relacionar los actos o los discursos más «puros», los del científico, el artista o el militante, con las condiciones sociales de su producción y con los intereses

específicos de sus productores, lejos de estimular el prejuicio de reducción y de demolición, deleite y solaz de la acritud y de la amargura, sólo está tratando de facilitar el medio para despojar de su impecabilidad objetiva y subjetiva el rigorismo, incluso el terrorismo del resentimiento; empezando por el que nace de la transmutación de un deseo de revancha social en reivindicación de un igualitarismo compensatorio.

A través del sociólogo, agente histórico históricamente situado, sujeto social socialmente determinado, la historia, es decir la sociedad en la que la historia sobrevive a sí misma, se vuelve un momento sobre sí, medita sobre sí misma; y, a través de él, todos los agentes sociales pueden saber un poco mejor qué son y qué hacen. Pero ésta es precisamente la última tarea que desean confiar al sociólogo todos aquellos que están confabulados con el desconocimiento, con la denegación, con la negativa a saber, y que están dispuestos a reconocer como científicas, con toda la buena fe, todas las formas de discursos que no hablan del

mundo social o que hablan de él de modo tal que no hablan de él. Esta exigencia negativa no necesita, salvo excepción, manifestarse en censuras expresas: en efecto, debido a que la ciencia rigurosa implica rupturas decisorias con las evidencias, basta con dejar vía libre a las rutinas del pensamiento común o a las tendencias del sentido común burgués para obtener las consideraciones infalsificables del ensayismo planetario o los saberes de medio pelo de la ciencia oficial. Una buena parte de lo que el sociólogo se empeña en descubrir no está oculto en el mismo sentido que lo que las ciencias de la naturaleza tratan de desvelar. Un buen número de las realidades o de las relaciones que pone de manifiesto no son invisibles, o sólo lo son en el sentido de que «están a la vista», de acuerdo con el paradigma de la carta robada tan querido por Lacan: pienso por ejemplo en la relación estadística que une las prácticas o las preferencias culturales a la educación recibida. El empeño necesario para poner de manifiesto la verdad y para conseguir que se la reconozca una

vez desvelada, choca con los mecanismos de defensa colectivos que tienden a imponer una verdadera denegación, en el sentido de Freud. Como la negativa a reconocer una realidad traumatizante es proporcional a los intereses defendidos, se comprende la violencia extrema de las reacciones de resistencia que suscitan, entre los poseedores de capital cultural, los análisis que ponen de manifiesto las condiciones de producción y de reproducción denegadas de la cultura: a personas acostumbradas a concebirse bajo el distintivo de lo único y de lo innato, sólo les hacen descubrir lo común y el bagaje adquirido. En este caso, el conocimiento de uno mismo constituye efectivamente, como anhelaba Kant, «un descenso a los Infiernos». Semejantes a las almas que, según el mito de Er, deben beber el agua del río Ameles, portadora de olvido, antes de regresar a la tierra para vivir las vidas que ellas mismas han escogido, los hombres de cultura sólo deben sus más puros goces culturales a la amnesia de la génesis que les permite vivir su cultura como un don de la natura-

leza. En esta lógica, bien conocida del psicoanálisis, no retrocederán ante la contradicción para defender el error vital que es su razón de ser y salvar la integridad de una identidad basada en la conciliación de los opuestos: recurriendo a una forma del paralogismo del caldero tal como lo describe Freud, podrán así reprochar a la objetivación científica a la vez su carácter absurdo y su evidencia, es decir su banalidad, su vulgaridad.

Los adversarios de la sociología están legitimados para preguntarse si una actividad que supone y produce la negación de una denegación colectiva debe existir; pero nada les autoriza a poner en tela de juicio su carácter científico. Es indudable que no existe, en propiedad, ninguna demanda social de un saber total sobre el mundo social. Y sólo la autonomía relativa del campo de producción científica y los intereses específicos que se engendran en él pueden autorizar y propiciar la aparición de una oferta de productos científicos, es decir, las más de las veces, críticos, que se anticipan a cualquier forma de demanda. A favor del partido de la

ciencia, que más que nunca es el de la *Aufklärung*, de la desmistificación, cabría limitarse a invocar un texto de Descartes que Martial Guérault solía citar: «No apruebo en absoluto que uno trate de engañarse alimentándose de falsas imaginaciones. Debido a lo cual, viendo que es cosa más perfecta conocer la verdad, aun cuando resulte en contra nuestra, que ignorarla, confieso que más vale ser menos feliz y tener más conocimiento.» La sociología pone al descubierto la *self-deception*, el autoengaño colectivamente mantenido y alentado que, en cualquier sociedad, sustenta los valores más sagrados y, con ello, toda la existencia social. Enseña, como decía Marcel Mauss, que «la sociedad se engaña a sí misma con sus propios sueños». Es decir que esta ciencia iconoclasta de las sociedades ya viejas puede contribuir al menos a que nos volvamos, por poco que sea, dueños y señores de la naturaleza social haciendo progresar el conocimiento y la conciencia de los mecanismos que originan todas las formas de fetichismo: pienso por descontado en lo que Raymond



Aron, que tanto ilustró esta enseñanza, llama la «religión secular», este culto de Estado que es un culto al Estado, con sus fiestas civiles, sus ceremonias cívicas y sus mitos nacionales o nacionalistas, siempre predispuestos a suscitar o a justificar el desprecio o la violencia racista, y que no es privativo de los Estados totalitarios; pero pienso también en el culto al arte y a la ciencia, que, a título de ídolos de sustitución, pueden contribuir a la legitimación de un orden social en parte basado en la distribución desigual del capital cultural. En cualquier caso, cabe esperar de la ciencia social que por lo menos haga retroceder la tentación de la magia, esta *hybris* de la ignorancia ignorante de sí misma que, expulsada de la relación con el mundo natural, sobrevive en la relación con el mundo social. El desquite de lo real es despiadado con la buena voluntad mal ilustrada o el voluntarismo utopista; y para eso tenemos el trágico destino de las empresas políticas que tomando como bandera una ciencia social presuntuosa, para recordar que la ambición mágica de transformar el mun-

do social sin conocer sus mecanismos se expone a sustituir por otra violencia, a veces más inhumana, la «violencia inerte» de los mecanismos que la ignorancia pretenciosa ha destruido.

La sociología es una ciencia que tiene la particularidad de la dificultad particular que presenta para convertirse en una ciencia como las demás. Y ello porque, en vez de oponerse, el rechazo de saber y la ilusión del saber infuso cohabitan perfectamente, tanto para quienes investigan como para quienes practican. Y sólo una disposición rigurosamente crítica puede disolver las certidumbres prácticas que se insinúan en el discurso científico a través de los presupuestos inscritos en el lenguaje o de las preconstrucciones inherentes a la rutina del discurso cotidiano sobre los problemas sociales, a través de la neblina de palabras que se interpone sin cesar entre el investigador y el mundo social. De forma general, el lenguaje expresa con mayor facilidad las cosas que las relaciones, los estados que los procesos. Decir por ejemplo de alguien que tiene poder, o plantearse quién, hoy

en día, ostenta realmente el poder, significa pensar el poder como una sustancia, como una cosa que algunos ostentan, conservan, transmiten; significa pedir a la ciencia que determine «quién gobierna» (según el título de un clásico de la ciencia política) o quién decide; significa, admitiendo que el poder, como sustancia, esté situado en alguna parte, plantearse si viene de arriba, como exige el sentido común, o, mediante un vuelco paradójico que deja incólume la *doxa*, de abajo, de los dominados. Lejos de oponerse, la ilusión cosista y la ilusión personalista corren parejas. Y, ya puestos, nunca acabaríamos de inventariar los falsos problemas que se engendran en la oposición entre el individuo-persona, interioridad, singularidad, y la sociedad-cosa, exterioridad: los debates eticopolíticos entre quienes otorgan un valor absoluto al individuo, a lo individual, al individualismo y quienes confieren la primacía a la sociedad, a lo social, al socialismo se sitúan en el telón de fondo del debate teórico, que renace sin cesar, entre un nominalismo que reduce las

realidades sociales, grupos o instituciones, a artefactos teóricos sin realidad objetiva y un realismo sustancialista que reifica abstracciones.

Sólo la pregnancia de las oposiciones del pensamiento corriente, con toda la fuerza de las oposiciones que se expresan en ella, puede explicar la extraordinaria dificultad del trabajo necesario para superar estas alternativas científicamente demolidoras; y que sea ésta una tarea que incesantemente haya que volver a empezar, contra las regresiones colectivas hacia modos de pensamiento más comunes, porque están fundados y alentados socialmente. Es más fácil tratar los hechos sociales como cosas o personas que como relaciones. Así, estas dos rupturas decisivas con la filosofía espontánea de la historia y con la visión común del mundo social que representaron el análisis, con Fernand Braudel, de los fenómenos históricos de «larga duración» y la aplicación, con Claude Lévi-Strauss, del modo de pensamiento estructural a objetos tan rebeldes como los sistemas de parentesco o los sistemas

simbólicos, han desembocado en discusiones escolásticas referidas a las relaciones entre el individuo y la estructura. Y, sobre todo, la influencia de las antiguas alternativas ha llevado a relegar al mero acontecer, a lo contingente, o sea, fuera del ámbito de la ciencia, todo aquello de lo que trataba la historia a la antigua, en vez de incitar a superar la antítesis de la historia infraestructural y la historia del acontecer, de la macrosociología y la microsociología. A menos que se deje a merced del albur o del misterio todo el universo real de las prácticas, hay que buscar en efecto en una historia estructural de los espacios sociales en los que se engendran y se efectúan las disposiciones que hacen a «los grandes hombres», campo del poder, campo artístico, campo intelectual o campo científico, el medio de colmar el abismo entre los lentos e insensibles movimientos de la infraestructura económica o demográfica y la agitación de superficie que registran las crónicas cotidianas de la historia política, literaria o artística.

El principio de la acción histórica, ya

sea del artista, del científico o del gobernante, ya sea del obrero o del funcionario subalterno, no es un sujeto que se enfrente a la sociedad como a un objeto constituido en la exterioridad. No reside en la conciencia ni en las cosas, sino en una relación entre dos estados de lo social, es decir entre la historia objetivada en las cosas, bajo forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos, bajo la forma de este sistema de disposiciones duraderas que yo llamo *habitus*. El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo. Y la incorporación de lo social que lleva a cabo el aprendizaje es el fundamento de la presencia en el mundo social que suponen la acción socialmente ejecutada con éxito y la experiencia corriente de este mundo como evidente.

Sólo un profundo análisis del caso concreto, pero que requeriría una larguísima exposición, podría poner de manifiesto la ruptura decisiva con la visión corriente del mundo social que determina el hecho de sustituir la relación ingenua entre el individuo y la sociedad por

la relación establecida entre estos dos modos de existencia de lo social, el habitus y el campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa. Para resultar plenamente convincente y constituir en crónica lógica la cronología de las relaciones entre Monet, Degas y Pissarro o entre Lenin, Trotski, Stalin y Bujarin o también entre Sartre, Merleau-Ponty y Camus, habría que dotarse en efecto de un conocimiento suficiente de estas dos series causales parcialmente independientes que constituyen por una parte las condiciones sociales de producción de los protagonistas o, mejor dicho, de sus disposiciones duraderas, y por la otra, la lógica específica de cada uno de los campos de competencia en los que invierten estas disposiciones, campo artístico, campo político o campo intelectual, sin olvidar, por descontado, las imposiciones coyunturales o estructurales que inciden sobre estos espacios relativamente autónomos.

Pensar cada uno de estos universos particulares como campo significa dotarse del medio para penetrar en el porme-

nor más singular de su singularidad histórica, como los historiadores más minuciosos, pero construyéndolos de forma que se pueda percibir en ellos un «caso particular de lo posible», en términos de Bachelard, o, más sencillamente, una configuración entre otras de una estructura de relaciones. Lo que presupone, una vez más, estar atento a las relaciones pertinentes, las más de las veces invisibles o imperceptibles a primera vista, entre las realidades directamente visibles, como las personas individuales, designadas por nombre propios, o las personas colectivas, a la vez nombradas y producidas por el signo o la sigla que las constituye como personalidades jurídicas. De este modo podrá pensarse determinada polémica situada en un tiempo y un espacio concretos entre un crítico de vanguardia y un acreditado catedrático de literatura como una forma particular de una relación de la que la oposición medieval entre el *auctor* y el *lector*, o el antagonismo entre el profeta y el sacerdote, son otras manifestaciones. Cuando se rige por un principio de pertinencia que

permite construir lo dado para la comparación y la generalización, hasta la lectura del periódico puede convertirse en un acto científico. Poincaré definía la matemática como «el arte de poner el mismo nombre a cosas diferentes»; de igual modo, la sociología –los matemáticos me permitirán la osadía de esta asimilación– es el arte de pensar cosas fenomenalmente diferentes como iguales en su estructura y en su funcionamiento, y de transferir lo que se ha establecido a propósito de un objeto construido, por ejemplo el campo religioso, a toda una serie de objetos nuevos, el campo artístico, o el campo político, y así sucesivamente. Esta especie de inducción teórica, que posibilita la generalización basada en una hipótesis de la invariancia formal dentro de la variación material, nada tiene que ver con la inducción o con la intuición de base empírica con la que a veces se la identifica; gracias a la utilización razonada del método comparativo al que confiere su plena eficacia, la sociología, como las demás ciencias que, en palabras de Leibniz, «se concentran a medi-

da que se extienden», puede aprehender un número cada vez más extenso de objetos con un número cada vez más reducido de conceptos y de hipótesis teóricas.

El pensamiento en términos de campo exige una conversión de toda la perspectiva corriente del mundo social que se aplica sólo a las cosas visibles: al individuo, *ens realissimum* al que nos une una especie de interés ideológico primordial; al grupo, que aparentemente sólo se define por las relaciones, temporales o duraderas, informales o institucionalizadas, entre sus miembros; incluso a las relaciones entendidas como *interacciones*, es decir como relaciones intersubjetivas realmente efectuadas. De hecho, del mismo modo que la teoría newtoniana de la gravitación, que sólo ha podido construirse rompiendo con el realismo cartesiano que se negaba a reconocer cualquier modo de acción física que no fuera el choque, el contacto directo, la noción de campo supone una ruptura con la representación realista que lleva a reducir el efecto del *medio* al efecto de la acción directa que se efectúa en una interac-

ción. Es la estructura de las relaciones constitutivas del espacio del campo lo que impone la forma que pueden adoptar las relaciones visibles de interacción y el contenido mismo de la experiencia que los agentes pueden tener de él.

Estar atento al espacio de relaciones en el que se mueven los agentes implica una ruptura radical con la filosofía de la historia inscrita en el uso corriente o semiculto del lenguaje corriente o en los hábitos de pensamiento asociados a las polémicas de la política donde es imprescindible encontrar responsables, tanto de lo mejor como de lo peor. Resultaría una tarea interminable inventariar los errores, los falseamientos o las místicas que se engendran en el hecho que las palabras que designan instituciones o grupos, Estado, Burguesía, Patronal, Iglesia, Familia, Escuela, pueden ser constituidas en sujetos de proposiciones de la forma «el Estado decide» o «la Escuela elimina», y, con ello, en sujetos históricos capaces de plantear y de realizar sus propios fines. Procesos cuyo sentido y finalidad no son en propiedad pensados ni

planteados por nadie, sin ser por ello ciegos ni aleatorios, resultan así ordenados en relación con un propósito que ya no es el de un creador concebido como persona, sino el de un grupo y una institución que funciona como causa final capaz de justificarlo todo, y con el menor coste, sin explicar nada. Pero se puede demostrar, recurriendo al famoso análisis de Norbert Elias, que esta visión teológico-política ni siquiera se justifica en el caso aparentemente más adecuado para confirmarla, el de un Estado monárquico que presenta en grado sumo, para el propio monarca —«el Estado soy yo»—, los rasgos del «Aparato»: la sociedad cortesana funciona como un campo de gravitación en el que el propio ostentador del poder absoluto está atrapado, aun cuando su posición privilegiada le permite retirar para sí la mayor parte de la energía engendrada por el equilibrio de fuerzas. El principio del movimiento perpetuo que agita el campo no reside en algún motor primo inmóvil —en este caso el Rey Sol—, sino en las tensiones que, producidas por la estructura constitutiva

del campo (las diferencias de rango entre príncipes, duques, marqueses, etc.), tienden a reproducir esta estructura. Estructura en las acciones y en las reacciones de los agentes que, salvo que se excluyan del juego, no tienen más elección que luchar para conservar o mejorar su posición en el campo, contribuyendo así a que pesen sobre todos los demás las imposiciones, a menudo percibidas como insostenibles, que son fruto de la coexistencia antagonista.

Debido a la posición que ocupa en el campo de gravitación del que es el sol, el rey no necesita querer, ni siquiera pensar, el sistema como tal para retirar para sí los beneficios de un universo estructurado de tal modo que todo gira en su beneficio. De forma general, es decir tanto en el campo intelectual o en el campo religioso como en el campo del poder, los dominantes son, mucho más a menudo de lo que la ilusión teológica del motor primo permite ver, quienes expresan las formas inmanentes del campo —lo que no es poco— más de lo que las producen o dirigen.

Podría asimismo haber recurrido al ejemplo del circo hipódromo de Constantinopla, del análisis, ya clásico, de Gilbert Dagron. Sin duda no es casual que esta realización paradigmática del campo político se presente bajo la forma de un espacio de juego socialmente instituido que transforma periódicamente al pueblo reunido en asamblea popular, investida del poder de impugnar o consagrar ritualmente la legitimidad imperial. El espacio institucional, donde todos los agentes sociales, el emperador, colocado en posición de árbitro, los senadores, los altos funcionarios, pero también el pueblo, en sus diferentes facciones, tienen sus lugares asignados, *produce* en cierto modo las propiedades de quienes lo ocupan, y las relaciones de rivalidad y de conflicto que los enfrentan: en este campo cerrado, los dos campos, los Verdes y los Azules, se enfrentan ritualmente según una lógica que participa a la vez de la lógica de la competición deportiva y de la lógica de la lucha política; y la autonomía de esta lucha social, especie de *taxis* instituida y, con ello, trascendente a

uno y otro campo, *tagma*, que es engendradora sin cesar, se afirma en el hecho que «se presta a la expresión de conflictos de cualquier naturaleza», desalentando los esfuerzos para encontrar por estos antagonismos una base social o política precisa y constante.

Como bien ilustra el caso de este juego social absolutamente ejemplar, la sociología no es un capítulo de la mecánica, y los campos sociales son campos de fuerzas pero también campos de luchas para transformar o conservar estos campos de fuerzas. Y la relación, práctica o pensada, que los agentes mantienen con el juego forma parte del juego y puede dar pie a su transformación. Los campos sociales más diferentes, la sociedad artesana, el campo de los partidos políticos, el campo de las empresas o el campo universitario, sólo pueden funcionar en la medida en que hay agentes que invierten en él, en los diferentes significados del término, que se juegan en él sus recursos, en pugna por ganar, contribuyendo así, por su propio antagonismo, a la conservación de su estructura o,

en unas condiciones determinadas, a su transformación.

Como siempre nos implicamos más o menos en serio en alguno de los juegos sociales ofrecidos por los diferentes campos, no se nos ocurre plantear por qué hay preferentemente acción en vez de nada, lo que, salvo que se dé por supuesta una propensión natural a la acción o al trabajo, no resulta en modo alguno evidente. Cada cual sabe por experiencia que lo que espolea al alto funcionario puede dejar al científico indiferente y que las inversiones del artista resultan ininteligibles para el banquero. Lo que significa que un campo sólo puede funcionar si encuentra individuos socialmente predispuestos a comportarse como agentes responsables, a arriesgar su dinero, su tiempo, a veces su honor o su vida, que pugnan por ganar y por conseguir los beneficios que propone y que, desde otra perspectiva, pueden parecer ilusorios, cosa que siempre son también puesto que se basan en la relación de complicidad ontológica entre el habitus y el campo que está en el origen del in-



greso en el juego, de la adhesión al juego, de la *illusio*.

En la relación entre el juego y el sentido del juego es donde se engendran envites y se constituyen valores que, aunque no existan fuera de esta relación, se imponen, dentro de ella, con una necesidad y una evidencia absolutas. Esta forma originaria de fetichismo está en el origen de cualquier acción. El motor —lo que a veces se llama la motivación— no está en el fin material o simbólico de la acción, como afirma el finalismo ingenuo, ni en las imposiciones del campo, como afirma la visión mecanicista. Está en la relación entre el habitus y el campo que hace que el habitus contribuya a determinar lo que lo determina. Sólo existe lo sagrado, para el sentido de lo sagrado que sin embargo encuentra lo sagrado como trascendencia plena. Lo mismo vale para cualquier especie de valor. La *illusio* en el sentido de inversión en el juego sólo se vuelve ilusión, en el sentido originario de acción de engañarse a sí mismo, de diversión —en el sentido de Pascal— o de mala fe —en el sentido de Sartre—,

cuando se aprehende el juego desde fuera, desde la perspectiva del espectador imparcial que nada invierte en el juego ni en los envites. Esta perspectiva de extranjero que se ignora lleva a ignorar que las inversiones son ilusiones bien fundadas. En efecto, a través de los juegos sociales que propone, el mundo social proporciona a los agentes mucho más y otra cosa que los envites aparentes, que los fines manifiestos de la acción: la caza cuenta tanto como la presa, sino más, y hay un beneficio de la acción que excede los beneficios explícitamente perseguidos, salario, premio, recompensa, trofeo, título, función, y que consiste en el hecho de salir de la indiferencia, y de afirmarse como agente actuante, que se toma el juego en serio, que está ocupado, habitante de un mundo habitado por el mundo, proyectado hacia unos fines y dotado, objetivamente, por lo tanto subjetivamente, de una misión social.

Las funciones sociales son ficciones sociales. Y los ritos de institución *hacen* a quien instituyen en rey, caballero, sacerdote o catedrático, forjando su ima-

gen social, moldeando la representación que puede y tiene que dar como persona moral, es decir como plenipotenciario, mandatario o portavoz de un grupo. Pero también lo hacen en otro sentido. Al imponerle un nombre, un título, que lo define, lo instituye, lo constituye, le conminan a convertirse en lo que es, es decir en lo que ha de ser, le ordenan *cumplir* su función, entrar en el juego, en la ficción, jugar el juego, la función. Confucio no hacía más que enunciar la verdad de todos los ritos de institución cuando invocaba el principio de la «justificación de los nombres» exigiendo a cada cual que se conformara con su función en la sociedad, que viviera conforme a su naturaleza social: «Que el soberano actúe como soberano, el súbdito como súbdito, el padre como padre, y el hijo como hijo.» Entregándose en cuerpo y alma a su función, y, a través de ella, al cuerpo constituido que la pone entre sus manos, *universitas, collegium, societas, consortium*, como dicen los canonistas, el heredero legítimo, el funcionario, el dignatario, contribuye a per-

petuar la eternidad de la función que le preexiste y le sobrevivirá –*Dignitas non moritur*– y del cuerpo místico que encarna, y del que participa, participando con ello en su eternidad.

Aunque tenga que rechazar, para constituirse, todas las formas del biologismo que siempre tiende a naturalizar las diferencias sociales reduciéndolas a invariantes antropológicas, la sociología sólo puede comprender el juego social en lo que éste tiene de más esencial si toma en consideración algunas de las características universales de la existencia corporal, como el hecho de existir en estado de individuo biológicamente separado, o de estar confinado en un lugar y en un momento, o también el hecho de estar y de saberse destinado a la muerte, todas ellas propiedades archicomprobadas científicamente y que la axiomática de la antropología positivista nunca considerará. Abocado a la muerte, este fin que no puede ser tomado como fin, el hombre es un ser sin razón de ser. Es la sociedad, y sólo ella, quien dispensa, en grados diferentes, las justificaciones y las razones

de existir; ella es la que, al producir las posiciones o los asuntos llamados «importantes», produce los actos y los agentes considerados «importantes», para sí mismos y para los demás, personajes objetiva y subjetivamente seguros de su valor y, con ello, a salvo de la indiferencia y de la insignificancia. Hay, por mucho que diga Marx, una filosofía de la miseria más próxima a la desolación de los ancianos vagabundizados e irrisorios de Beckett que al optimismo voluntarista tradicionalmente asociado al pensamiento progresista. Miseria del hombre sin Dios, decía Pascal. Miseria del hombre sin misión ni consagración social. En efecto, sin llegar tan lejos como Durkheim, «la sociedad es Dios», diría con él: a fin de cuentas, Dios no es otra cosa que la sociedad. Lo que se espera de Dios sólo se consigue de la sociedad, que es la única que tiene el poder de consagrar, de salvar de la facticidad, de la contingencia, de la absurdidad; pero —y en eso estriba sin duda la antinomia fundamental— sólo de manera diferencial, distintiva: todo lo sagrado tiene su complemen-

tario profano, toda distinción produce su vulgaridad y la rivalidad por la existencia social conocida y reconocida, que salva de la insignificancia, es una lucha a muerte por la vida y la muerte simbólica. «Citar», dicen los cabilos, «es resucitar.» El juicio de los otros es el juicio final; y la exclusión social la forma concreta del infierno y la maldición. Debido también a que el hombre es un Dios para el hombre, el hombre es un lobo para el hombre.

Los sociólogos, sobre todo cuando son los adeptos a una filosofía escatológica de la historia, se sienten socialmente comisionados, y comisionados para dar sentido, dar razón, incluso para poner orden y asignar fines. O sea que no son los mejor situados para comprender la miseria de los hombres sin atributos sociales, trátese de la trágica resignación de los ancianos abandonados a la muerte social de los hospitales y de los hospicios, de la silenciosa sumisión de los desempleados o de la violencia desesperada de los adolescentes que buscan en la acción reducida a la infracción un medio

de acceso a una forma reconocida de existencia social. Y sin duda porque tienen una necesidad demasiado profunda, como todo el mundo, de la ilusión de la misión social para confesarse cuál es el principio por el que se rige, les cuesta descubrir el verdadero fundamento del poder desorbitado que ejercen todas las sanciones sociales de la importancia, todos los sonajeros simbólicos, condecoraciones, cruces, medallas, laureles o bandas, pero también todos los soportes sociales de la *illusio* vital, misiones, funciones y vocaciones, mandatos, ministerios y magisterios.

La visión lúcida de la verdad de todas las misiones y de todas las consagraciones no condena a la dimisión ni a la deserción. Siempre se puede participar en el juego sin ilusiones, con una resolución consciente y deliberada. De hecho, las instituciones corrientes tampoco piden tanto. Recuérdese lo que decía Merleau-Ponty a propósito de Sócrates: «Da razones para obedecer las leyes, pero tener razones para obedecer ya es mucho (...). Lo que se espera de él es precisamente lo

que no puede dar: el consentimiento a la cosa misma y sin considerandos.» Si la sociología no gusta a los que están con-fabulados con el orden establecido, cualquiera que sea éste, es porque introduce una libertad respecto a la adhesión primaria que hace que la conformidad misma adquiera tintes de herejía o de ironía.

Ésta habría sido sin duda la lección de una lección inaugural de sociología dedicada a la sociología de la lección inaugural. Un discurso que se toma a sí mismo como objeto llama menos la atención sobre el referente, que podría sustituirse por cualquier otro acto, que sobre la operación que consiste en referirse a lo que se está haciendo y que sobre lo que la diferencia del hecho de hacer sencillamente lo que se hace, de estar, como suele decirse, *del todo* por lo que se hace. Este vuelco reflexivo, cuando se realiza, como aquí, en la situación misma, es un tanto insólito, o insolente. Rompe el encantamiento, desencanta. Llama la atención sobre lo que el mero hacer trata de olvidar y de hacer olvidar. Enumera los efectos oratorios o retóricos que, como el

hecho de leer con convicción en tono de improvisación un texto escrito de antemano, pretenden demostrar y hacer sentir que el orador está del todo metido en lo que hace, que cree en lo que dice y que se adhiere plenamente a la misión de la que está investido. Introduce así una distancia que amenaza con destruir, tanto en el orador como en su público, la creencia, que es la condición habitual del buen funcionamiento de la institución.

Pero esta libertad respecto a la institución es sin duda el único homenaje digno de una institución de libertad, desde siempre dedicada, como ésta, a defender la libertad respecto a las instituciones, que es la condición de cualquier ciencia, y en primer lugar de una ciencia de las instituciones. Es también el único testimonio de agradecimiento digno de quienes han querido acoger aquí una ciencia poco apreciada y un tanto precaria, y entre los cuales tengo que hacer mención especial de André Miquel. La empresa paradójica que consiste en recurrir a una posición de autoridad para decir con autoridad qué es decir con auto-

ridad, para dar una lección pero una lección de libertad respecto a todas las lecciones, sería sencillamente inconsecuente, incluso destructiva, si la ambición misma de hacer una ciencia de la creencia no presupusiera la creencia en la ciencia. Nada hay menos cínico, menos maquiavélico en cualquier caso, que estos enunciados paradójicos que enuncian o denuncian el principio mismo del poder que ejercen. Ningún sociólogo estaría dispuesto a asumir el riesgo de destruir el tenue velo de fe o de mala fe que constituye el encanto de todas las devociones a la institución, si no tuviera fe en la posibilidad y en la necesidad de universalizar la libertad respecto a la institución que proporciona la sociología; si no creyera en las virtudes liberadoras de lo que es sin duda el menos ilegítimo de los poderes simbólicos, el de la ciencia, especialmente cuando adopta la forma de una ciencia de los poderes simbólicos capaz de devolver a los sujetos sociales el dominio de las falsas trascendencias que el desconocimiento crea y recrea sin cesar.