



INDICIOS PARA PENSAR EL ESTADO. TEOLOGÍA- POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA

*Clues to think the State. Political theology
and sociology*

AUTOR

Leonardo Eiff
CONICET, Universidad
Nacional de General Sarmiento

Cómo citar este artículo:

Eiff, L (2022). Indicios para pensar el Estado. Teología-política y sociología. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 15, 113-132.

Artículo

Recibido: 09/09/2022

Aprobado: 16/12/2022

RESUMEN

El artículo propone una discusión con las teorías sociales del Estado, que conciben el ámbito de lo estatal como un conjunto de relaciones sociales, a partir de la lectura de la obra historiográfica de Ernst Kantorowicz que realiza Pierre Bourdieu. Siguiendo la pista de la lectura bourdieuana de Kantorowicz indagamos las razones de la centralidad de lo teológico-político y del concepto de autoridad en todo estudio sobre el Estado. El artículo revela cómo ciertas nociones sociológicas desplegadas para dar con lo simbólico se aproximan a la teología cuando intentan asir el campo de lo político, y cómo dicha proximidad reconfigura la noción de autoridad como concepto nodal para inteligir la esfera estatal. En suma, el artículo procura comprender por qué la dimensión teológico-política es imprescindible para pensar teóricamente la formación, constitución y racionalidad del Estado.

PALABRAS CLAVE: **AUTORIDAD; PODER; SÍMBOLO; CREENCIA.**

ABSTRACT

The article proposes a discussion with the social theories of the State, that conceive the sphere of the State as a set of social relations, based on the reading of the historiographical work of Ernst Kantorowicz carried out by Pierre Bourdieu. Following the trail of Bourdieu's reading of Kantorowicz, we investigate the reasons for the centrality of the theological-political and the concept of authority in any study of the State. The article reveals how certain sociological notions deployed to find the symbolic approach theology when they try to grasp the field of the political, and how this proximity reconfigures the notion of authority as a nodal concept to understand the state sphere. In short, the article seeks to understand why the theological-political dimension is essential to theoretically think about the formation, constitution and rationality of the State.

KEYWORDS: **AUTHORITY; POWER; SYMBOL; BELIEF.**

“Salir de la teología es muy difícil”

Pierre Bourdieu, *Sur L'État*

PREFACIO

El enfoque científico-social consagrado a teorizar el Estado ha tenido, a grandes rasgos, dos corrientes nodales: una atenta al proceso de monopolización de los atributos de poder estatal (Weber, 1964; Elias, 1987; Tilly, 1992), y otra consagrada a entender al Estado como relación social (Gramsci, 1984; Poulantzas, 1978). Sin duda hubo no pocos intentos de cruzar ambas variables, notoriamente en las ciencias sociales latinoamericanas (O'Donnell, 1978; Lechner, 1981; Oszlak, 1982; Zabaleta Mercado, 1982), en versiones más recientes (Sidicaro, 2002), incluso en las informadas historiográficamente (Bohoslavsky y Soprano, 2010; Plotkin y Zimmermann, 2012), y en amplias reflexiones a partir de la literatura existente (Jessop, 2019). Sin embargo, en las dos corrientes mencionadas, teniendo presente sus actualizaciones (Tzieman, 2021), prima una comprensión del proceso de formación y ejercicio del poder estatal que destaca fuertemente sus aspectos materiales, y que, si bien procura incorporar la traza de lo simbólico, por lo general lo hace buscando inmediatamente ligazones con lo histórico-social (Castelani y Sowter, 2016). El objetivo del presente artículo consiste en controvertir, sin negar los aportes científicos, empíricamente observados, de la intelección sociológica del Estado, el énfasis en la materialidad de la estatalidad; es decir, polemizar con la cristalización teórica que argumenta a favor de concebir al *Estado como relación social*. Para ello, intentaremos extraer las consecuencias teóricas de la lectura bourdieuana de la obra historiográfica de Ernst Kantorowicz. La sociología del Estado esbozada por Bourdieu, dedicada principalmente a rastrear la génesis de la estatalidad moderna, buscó realizarse a partir de la crítica de las intelecciones unilateralmente materialistas del Estado; es decir, buscó teorizar el Estado a partir de una sociología de las formas simbólicas (Wacquant, 2005). En el artículo perseguiremos la lectura de Kantorowicz elaborada por Bourdieu a fin de destacar otro modo de abordaje del concepto de Estado; uno que destaque el legado teórico de la *teología política* y sitúe, en consecuencia, como interrogación fundamental el problema de la *autoridad*. Nuestra hipótesis indica el sesgo que implica la reducción de la categoría de Estado, la de su formación y “naturaleza”, a sus rasgos histórico-sociales y materiales a los fines de asir su constitución y funcionamiento; pues incluso las consideraciones en torno a la dominación simbólica (creencia, hegemonía, aparatos ideológicos) no parecen suficientes para alterar el sesgo. La especificidad del Estado exige un análisis —como el esbozado por Bourdieu— de su dimensión teológico-política.

La definición que propugnamos identifica al Estado con una forma singular de organización macropolítica de la sociedad en un territorio determinado de carácter eminentemente representativo. Más allá de los atributos descubiertos clásicamente por

Weber (*monopolio, coacción legitimidad, territorialidad*) destacamos el vínculo medular entre estatalidad y representación. Ahora bien, el Estado no es medio representativo de intereses sociales, sino que representa una *idea de orden* que se pone en forma de arriba hacia abajo a partir de la unidad política condensada en el representante (Dotti, 2014; Duso, 2016).¹ Tal definición perfectamente plausible para la filosofía política (Abad y Cantarelli, 2012) presenta, sin embargo, justas sospechas para las ciencias sociales (Willke, 1986). La apuesta del artículo es dar cuenta cómo ella —la definición propugnada del Estado— puede emerger, tornándose teóricamente admisible, a partir de una sociología de las formas simbólicas orientada a indagar el legado histórico-conceptual de la teología política para pensar el Estado.

INTRODUCCIÓN: LA LECTURA DE BOURDIEU

En un pasaje crucial de sus cursos sobre *el Estado*, Pierre Bourdieu escribió lo siguiente:

Creo que no podemos olvidar que el Estado es un poder simbólico que puede obtener, como decimos, el sacrificio supremo con cosas tan irrisorias como la ortografía, o al parecer más serias, como las fronteras. Les remito al precioso artículo *Pro patria mori* de Kantorowicz. Es en esta tradición de pensamiento en la que hay que situarse para entender el Estado” (Bourdieu, 2014: 173).

La primera parte de la frase confirma el conocido enfoque del sociólogo: el Estado como *banco central del capital simbólico*; el efecto de lo oficial en la configuración del mundo social, las pequeñas grandes batallas simbólicas por defender, imponer o promocionar posiciones en un espacio social que distribuye desigualmente sus capitales; pero la segunda parte de la frase es, acaso, sorprendente. Bourdieu remite a un “precioso” artículo de Kantorowicz, y arguye que, inscribiéndose en esa tradición, será posible entender el Estado. ¿En cuál tradición? En la que destaca la imbricación entre autoridad y poder. ¿Y en cuál no? En las sociologías del Estado de raíz marxista o weberiana que enfatizan la dimensión material de la dominación estatal; pero que, al desdeñar la relevancia de lo simbólico —confundiéndolo con lo ideológico— son incapaces de prescindir de nociones “instrumentales”, o no pueden escapar del círculo vicioso trazado en torno a la relación Estado/clase dominante. Es decir: no pueden eludir la férrea dicotomía entre las “representaciones de la realidad” y la “realidad”. Nuestra perspectiva, que vehiculiza la comparación propuesta, supone la objetividad del orden simbólico. Lo simbólico, sus significaciones, la impronta de la autoridad —que más adelante abordaremos— no se aloja en la mente de los sujetos, es una entidad objetiva, imbricada en el conjunto de prácticas forjadoras de realidad.

Detrás del reenvío a Kantorowicz anida una apuesta medular: *en el Estado confluyen la visión teológica y la visión sociológica. Officium, honours, ministerium, sacerdotium. habitus*. Todo lector de las obras historiográficas de Kantorowicz o de las

¹ Citamos el célebre pasaje del *Leviatán* en tanto antecedente medular de la definición teórica propuesta: “Es, en efecto, la *unidad del representante*, no la unidad de los representados lo que hace a la persona *una*, y es el representante quien sustenta a la persona” (Hobbes, 1992: 135).

investigaciones sociológicas de Bourdieu rápidamente percibe la centralidad conceptual del lenguaje canonista y jurídico como vector de intelección tanto del mundo estatal como del mundo social —sin soslayar su compenetración estructural—.² La confluencia, como el propio Bourdieu anticipa en su lectura sociológica de Kafka (1987), procede del momento irreductiblemente nominalista. La lucha simbólica de todos contra todos por ese poder de investimento conduce a la erección de un tercero que pacifica los espíritus monopolizando lo universal. El Estado es el punto de vista de los puntos de vista, un “meta campo” (Bourdieu, 1994), cuya capacidad demiúrgica sólo es comprensible mediante la reconstrucción genética de sus pliegues teológico-políticos. En este sentido, el artículo “Génesis y estructura del campo religioso” (2010) anticipa y condensa no sólo el lugar crucial de la religión en la sociología bourdieuana de las creencias, como bien apunta Ana Teresa Martínez en el prólogo ya citado, sino la lectura de Kantorowicz, pues los juegos de préstamos entre Iglesia y Estado horadan la linealidad del proceso moderno de secularización, revelando, por ejemplo, la homología estructural de la oposición entre sacerdotes y profetas tanto en el campo religioso como en el campo político, y también, más peculiarmente decisivo para nosotros: “la contribución más específica de la iglesia (y más generalmente de la religión) al mantenimiento del orden simbólico consiste menos en la transmutación al orden de la mística que en la *transmutación al orden de la lógica*” (Bourdieu, 2010: 83). Por ello, tendremos presente este artículo, sin desconocer su ineludible carácter teórico-metodológico, como un programa de lectura relacional de los campos religioso y político (y jurídico), de la analogía —sorprendentemente similar a la schmittiana— entre teología y estatalidad³, que irrumpirá, nítida, en los textos de comienzos de los años 80 consagrados a la representación política⁴ y luego en el Curso *Sobre el Estado*

Como adelantemos en la introducción, el artículo que sigue no se propone considerar la lectura bourdieuana de los estudios medievales de Kantorowicz ni sondear su impacto en la construcción de un modelo sociológico de génesis de la estatalidad moderna, sino, más bien módicamente, propone seguir la *pista Kantorowicz* a través de la sociología de las formas simbólicas que ensaya Bourdieu; esto es: indagar las razones de la centralidad de lo teológico-político y del concepto de *autoridad* en todo estudio sobre el Estado. Dicho de otro modo: se trata de comprender por qué la dimensión teológica es imprescindible para inteligir el Estado, aún en las ciencias sociales, que hacen gala de sus posturas anti-metafísicas. La *pista Kantorowicz* revela la insuficiencia del bagaje conceptual pretendidamente materialista, cuya ecuación es: el Estado es una relación social y las relaciones sociales expresan fuerzas de índole material en pugna. Por supuesto que Bourdieu lee a Kantorowicz para fortalecer su hipótesis sobre *lo simbólico*.

² “Toda la obra bourdieuana parece tener un trasfondo de conceptos religiosos, en la medida en que la construcción social de las creencias es un tema capital y estructurante de su sociología”. Martínez (2010: 11).

³ Evidentemente, y en tanto relacional, los juegos de préstamos —las referencias comparativas— serán medulares para la intelección del campo intelectual y artístico, con su mercado de bienes simbólicos, sacerdotes y profetas; pero aquí no podemos ocuparnos de él.

⁴ Véase “La représentation politique”, “La délégation et le fétichisme politique”, “L’identité et la représentation” (Bourdieu, 2001).

En primer lugar, para precisar la trama entre el espacio social y el espacio simbólico, la dialéctica entre el reconocimiento y el desconocimiento —el juego entre el reconocimiento del poder simbólico y el desconocimiento de la violencia simbólica que se ejerce a través de ese reconocimiento—, la correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales; en segundo lugar, a fin de precisar el modelo socio-histórico capaz de desbrozar la génesis del poder moderno: el lento y persistente “ascenso de los funcionarios”: la nobleza de Estado. Las astucias retóricas de canonistas, teólogos y juristas, estudiadas por Kantorowicz, son, para Bourdieu, el antecedente crucial para la constitución del campo jurídico, el campo burocrático y el campo político, cuyo *punctum* es la acumulación de capital simbólico mediante la monopolización de un saber técnico, constructor de la esfera estatal, y, al mismo tiempo, demandante de la legitimidad provista por el Estado: la titulación escolar ennoblece al funcionariado. Sin embargo, nuestro artículo no asume la perspectiva sociológica del francés, puesto que a la *pista Kantorowicz* puede añadirse la *pista Bourdieu*. Y así como Carl Schmitt consideró, célebremente, que todos los conceptos de la teoría moderna del Estado eran conceptos teológicos secularizados, es factible sugerir que todos los conceptos seculares sobre la forma Estado son conceptos sociológicos teologizados; incluso, argüimos, que la sociología de los conceptos jurídicos elaborada en *Teología política* (2009), que se pretende antagónica en relación con la reducción socio-económico de los conceptos e ideas, no lo es respecto a la sociología de la creencia bourdieuana. El puente, para asir la inextricable constelación, reside, desde ya, en Weber (Bourdieu, 1971). En fin, nuestro objetivo, y este artículo es una parte de ello, es reconstruir la posibilidad teórico-política de pensar el Estado. Para ello, consideramos medular producir un diálogo entre los estudios de impronta teológico-política y las sociologías del Estado. Las no muy abundantes pero siempre estratégicas citas de Bourdieu, sobre todo, en su curso *Sur L'État*, ofrecen el respaldo textual para lo que sigue.

Comenzaremos explorando los dos artículos de Kantorowicz evocados por Bourdieu en el citado curso a fin de contrastar la atribuida relevancia para comprender la génesis del Estado; luego veremos cómo el propio pensamiento de Bourdieu procesa sociológicamente la ineludible forma teológica de la *puissance souveraine* a partir de la *pista Kantorowicz*; finalmente, desarrollaremos nuestra hipótesis de lectura para ahondar en la exploración del entrelazo entre teología política y sociología de las formas simbólicas.

DOCTRINA DE LA CORPORACIÓN

Los dos artículos que conforman la *pista Kantorowicz* son: “*Pro patria mori* en el pensamiento político medieval” (1951) y “*Secretos de Estado. Un concepto absolutista y sus orígenes en el medioevo tardío*” (1959). La patria y los arcana como conceptos medulares de la razón de Estado moderna, cuyos orígenes medievales son desmenuzados por Kantorowicz a partir de una reconstrucción teológico-jurídica, que luego amplía y despliega en *Los dos cuerpos del Rey*. Se trata del intrincado juego de espejos entre la iglesia y los poderes seculares —*sacerdotium* y *regnum*—, el conflicto por

la legitimidad de la *plenitudo potestatis*, como antecedentes cruciales de la dinámica soberana de los estados modernos.

La alusión a la patria inquiere el drama del sacrificio, o la pregunta por el sentido de la muerte cívica. Sacrificarse para salvar lo común amenazado. Kantorowicz reconstruye el tránsito del desconocimiento antiguo —o su plegamiento con la ciudadanía (*politai*)—, el desdén cristiano en nombre de la patria celestial, hasta la confluencia entre sacrificio y martirio; promovido, primero, durante las Cruzadas, y luego elaborado política y jurídicamente: *Pro defensione regni*. La simbolización de la Corona como comunidad territorial recrea la emotividad política de la patria, o marca el pasaje de la heroicidad al servicio de su *Lord* a la muerte heroica sirviendo un *cuerpo místico* que nos contiene más allá de la frontera entre la vida y la muerte. De modo idéntico, los “secretos de Estado” remiten a la laboriosa construcción de un cuerpo político, que cobija la transmutación de los espirituales *arcana ecclesiae* en *arcana imperii*, cuya evidente fuente proveniente de Tácito (*Annales* II, 36; *Historias*, I, 4) no impide que permeen otras, como la paulina: “el hombre de espíritu los juzga a todos, y a él nadie puede juzgarlo” (Corintios, 2-15). La invulnerabilidad de los hombres imbuidos de espíritu santo (*pneumatikós*) deviene inmunidad papal, luego imperial, para finalmente depositarse en el cuerpo de funcionarios de la Corona. Y semejante atributo corresponde al *officium*, no a la persona. Es el nodo de la proximidad entre *ministerium* y *mysterium*, detrás de los cuales va elaborándose la legitimidad de los arcana. El secreto, como es obvio, es *misterio*, pero también el *ministerium* de un oficio que monopoliza las acciones judiciales. De esta forma, cuando en estudios clásicos —escritos bajo el formato de la historias de las ideas *à l’ancienne*— consagrados a la razón de Estado se escribe que el secreto “es el idioma imperativo de la razón de Estado” (Meinecke, 1959: 307) o se constata que “la obsesión por el secreto caracteriza la literatura política de la primera mitad del Siglo XVII” (Thuau, 2000: 40), debemos inscribir tales afirmaciones en una frase decisiva de Kantorowicz, que intensifica políticamente el sentido de su sistematización comparativa entre los poderes de la iglesia y los del estado: “bajo el impacto de estos intercambios entre glosadores y comentaristas canónicos y civiles surgió algo a lo que se llamó entonces ‘secretos de Estado’; y que hoy, en un sentido más generalizado, se denominó con frecuencia teología política” (Kantorowicz, 1959: 27).⁵ El enraizamiento histórico conceptual e histórico social de la teología política anida en la noción de *corpus*, y encuentra, por ejemplo, un filamento bien concreto, que reúne lo “espiritual” y lo “material”, en la emergencia histórica del *fisco*. Kantorowicz cita a Baldus: “el fisco es omnipresente, y, por tanto, en esto semejante a Dios” (Kantorowicz, 1959: 43). Tal emergencia atraviesa perpendicular a la *patria* y al *secreto*, esclarece el “éxito histórico” de las figuras y, además, las sustenta. Aunque depende de lo que quizás constituya el máximo foco de atención: la emergencia de un *corpus mysticum politicum*. Proponemos reconstruirlo, en sus trazos medulares,

⁵ El propio Bourdieu ha desarrollado, sustentándose en el estudio de Thuau, algunas hipótesis sobre la razón de Estado dentro de su modelo génesis histórica del Estado, en “De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático” (2005), cuyo borrador, o prolegómeno, lo constituye el tercer Curso (1991-92) *Sobre el Estado* (2014).

serviéndonos de *Los dos cuerpos del rey*.

En primer lugar, Kantorowicz desarrolla la figura del *Corpus mysticum* (2012: 210-21) destacando los cambios histórico-semánticos de su uso; primero vinculado a la doble naturaleza del cuerpo de Cristo y, luego, al cuerpo político de la iglesia como gobierno temporal. Desde sus albores, la iglesia estaba habituada a concebirse bajo la metáfora paulina del *corpus Christi* (*Efesios*, 1. 22-3). Un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Ese cuerpo constituía la totalidad de la sociedad cristiana, es decir, incluía a todos los creyentes (pasados, presentes y futuros). El *corpus mysticum*, por su parte, significaba la hostia consagrada. En ningún caso, la metáfora original del cuerpo propicia un uso político. Ahora bien, la iglesia como institución visible, y su cabeza política, el pontífice, estaban en liza con diversos príncipes seculares. Urgía encontrar una forma mundana de gobierno. La búsqueda, sugiere Kantorowicz, marca el pasaje del dominio litúrgico al dominio jurídico, en los usos teológicos y canonistas del cuerpo (2012: 217). La hostia consagrada será el cuerpo verdadero y natural de Cristo, y el cuerpo místico, el aparato administrativo y técnico de gobierno eclesial: *Corpus Christi Juridicum* (2012: 221). Estamos ante una nueva distinción no idéntica a la de Cristo como persona con dos naturalezas, puesto que perfila el hallazgo de un método de gobierno. El cuerpo de Cristo adquiere politicidad como cuerpo colectivo. De modo coincidente, la filosofía medieval emprendía una nueva lectura de Aristóteles que recuperaba un modelo jerárquico, orgánico y corporativo para calibrar la sociedad. Tomás concibe a la Iglesia como cuerpo místico (*corpus Ecclesiae mysticum*), cuyo rasgo fenoménico es social y político (2012: 224-5). El doctor Angélico sustituye, habitualmente, el lenguaje litúrgico por el jurídico para asir el funcionamiento gubernativo de la Iglesia, en cuanto gobierno de la cristiandad. Así, se consuma un desplazamiento: el *corpus Christi* señala el cuerpo natural individual como *corpus verum* bajo el dogma de la transustanciación, y la Iglesia, *corpus mysticum*, será un cuerpo político-colectivo, supraindividual. El uso político de la metáfora del cuerpo es, desde ahora, colectivo y corporativo. Por otra parte, los *estados seculares* arrastran el problema opuesto: ¿cómo dotar de un halo místico al poder temporal a fin de elevarlo más allá de su existencia física? Kantorowicz sostiene, en varios pasajes de su *opus magnum*, como ya señalamos, el proceder analógico —los juegos de préstamos— entre iglesia y estado. Puntualmente: la doctrina corporativa del cuerpo místico (2012: 209, 243)). Las transferencias operan, centralmente, de dos maneras: 1) las metáforas organológicas servían para distinguir la cabeza (el príncipe) y los miembros (el pueblo), y el cuerpo individual / cuerpo colectivo, para teorizar la individualidad del príncipe y la ficción jurídica de lo colectivo o corporativo, intangible; 2) la recepción de Aristóteles instaba a pensar el estado secular como consecuencia de la razón natural y con fines morales intrínsecos. El cuerpo místico del estado era un cuerpo político y moral. En rigor, los juristas de las Coronas medievales traducen la lengua teológica y canonista para ensanchar los márgenes de actuación del poder temporal gubernativo, pero, al mismo tiempo, la someten a una torsión (o, si se prefiere, politización) cuyo objetivo es: *convertir al gobierno en coeterno de la Iglesia* (2012: 221).

En segundo lugar, y gracias a estas mutaciones, aparece un nuevo significado para

el concepto de *continuidad*, orientado por lo institucional. Dimensión cuasi infinita, que nunca muere, ligada, por supuesto, a la necesidad de autorizar ciertas urgencias prácticas: el cobro de impuestos (2012: 291). Las tributaciones dejan de ser extraordinarias, vinculadas a los requerimientos bélicos de los señores feudales, para ser regulares, “públicas”, supeditadas al imperio existencial del *regnum*. El incipiente aparato administrativo comienza una relación singular con el tiempo: registros, archivos, libros anuales, calendarios. Un uso del tiempo que fuerza la normalidad y la permanencia. Es el reino de la ficción jurídica, cuyo emblema es la impersonalización del cuerpo político a fin de sustraerlo de la insoslayable muerte natural: “la *universitas* no muere y es perpetua” (2012: 312). O, mejor dicho, se trata de un cambio de personalidad: la creación de una *persona ficta*, cuya tarea es garantizar la continuidad mediante la jurisdicción, tributación, administración del reino (2012: 310). La *continuidad* transcurre en el *aevum*⁶, que, a su vez, es sostenida por la *plenitudo potestatis* del soberano, cuya majestad proviene, ante todo, de un poder hacer a partir de la nada: realizar el derecho. Allí resuena una disonancia, que estructuró el campo jurídico medieval y proto-moderno, entre la máxima aristotélica, reconfigurada teológicamente, *el arte imita la naturaleza* y la progresiva legitimación de la *fictio iuris*, que hace de la naturaleza una institución del derecho, incluido, desde ya, el derecho natural (Thomas, 1999). El *corpus mysticum* es una *persona ficta* creada, mediante un eficaz ejercicio de “poder simbólico”, jurídicamente, por sujetos cuyas palabras actúan *sicut Deus in Terris*.

En suma, la *pista Kantorowicz* nos permitió arribar a lo siguiente: 1) el establecimiento de prácticas corrientes de gobierno ligadas a la fiscalidad; la producción de un orden que monopoliza, paulatinamente, lo universal; 2) el profuso uso de tropos, que combinan lo teológico y lo jurídico, en tanto moldes de percepción del mundo, revelan la existencia de una comunidad que produce efectos de realidad mediante una retórica de lo oficial. De este modo, las investigaciones de Kantorowicz, escrupulosamente historiográficas, son más precisas y fructíferas que las magnas génesis de la modernidad estatal propuestas por el canon sociológico —verbigracia: en las obras de Weber (1964), Elias (1987), Anderson (1979) o Tilly (1992)—; y justifican la escucha teológica propugnada por Bourdieu. El sociólogo la vuelve audible encumbrándola con dos de sus preocupaciones medulares: 1) revelar las condiciones sociales e institucionales del discurso legítimo, 2) rastrear la producción social de una lengua oficial que instituye realidad. Sintetizada en una frase que corrige a Weber, quien olvida que “el derecho, incluso el más rigurosamente racionalizado, no deja ser un acto de magia social bien logrado” [le droite le plus rigoureusement rationalisé n’est jamais qu’un acte de magie sociale qui réussit] (Bourdieu, 2001: 66).

¿QUIÉN HABLA?

⁶ Sintéticamente: el *aevum* (retomado del griego “Eón”, un tiempo largo, cuasi eterno, en relación con la cronología diario de Cronos y el tiempo-ahora del Kairós) es una categoría temporal continua y anónima, ajena a los eventos, puesta en liza con el concepto herético de “eternidad del mundo” de los averroístas.

Interesa obsesivamente a Bourdieu la eficacia retórica de lo oficial. La perspicaz acción *ex officio* de los juristas, que Kantorowicz retrata comparándolos con los artistas: crean algo desde la nada (*nihilo facere*). El sociólogo brinda sus razones:

Creo que no se puede hacer una genealogía del Estado occidental sin tener en cuenta la participación determinante de los juristas nutridos de derecho romano, capaces de producir esta *fictio iuris*, esta ficción del derecho. El Estado es una ficción del derecho producida por los juristas que se han producido como juristas produciendo Estado (Bourdieu, 2014: 84).

Más allá de los giros entre los productores y lo producido —como con la escuela que elige a quienes la eligieron o consagra a quienes antes la consagraron—, es nítida la preocupación por concebir la estatalidad como *estructura genuina* antes que como mero efecto de una causalidad material *ex ante*. Proponemos aproximarnos mediante dos figuras nodales: forma simbólica y eficacia simbólica. Ambas nos conducirán a la noción de autoridad y ,con ello, al siguiente apartado.

Bourdieu recupera la figura de *forma* de la tradición filosófica neokantiana y, por supuesto, del más reciente estructuralismo, a partir de sus dos precursores: la lingüística saussureana y la sociología durkheimiana. Una forma desubstancializada, o definida de modo relacional y diferencial; es decir, purgada del acuciante problema del sujeto originario. La forma simbólica, según Cassirer (2016) —recordemos que el filósofo definió al hombre como animal simbólico—, articula lo sensible y lo inteligible bajo los tópicos medulares del lenguaje, el mito y el conocimiento. Las formas simbólicas, como la *perspectiva pictórica* (Panofsky, 1973), otorgan contenido espiritual a un signo sensible. Es el momento mágico inherente a lo social, que, por eso mismo, Bourdieu, a través de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 2016), vierte como forma social. Las formas simbólicas son formas sociales, a menudo traspuestas o eufemizadas. Su rasgo relacional, el perpetuo ajuste práctico entre la posición y la disposición, dinamiza el juego social permitiendo encontrar correspondencias entre las estructuras objetivas y las estructuras subjetivas (y dar con el núcleo de toda teoría sociológica: procurar superar la perspectiva objetivista y el punto de vista subjetivista). En este sentido, las correspondencias aluden a la *eficacia*. El juego social como juego de creencias (*illusio*). Las formas simbólicas son reglas que encuadran, patentan y dotan de autenticidad, las disposiciones sociales. Por ello, la eficacia simbólica es concebible como un acto de magia social. El entramado entre forma y eficacia remite, desde ya, a dos artículos seminales de Lévi-Strauss: “El hechicero y su magia” y “La eficacia simbólica” (1961).⁷ Allí, Lévi-Strauss, además de la muy recordable comparación entre la cura chamánica y la cura psicoanalítica, orquesta el quiasmo entre mito, conocimiento y creencia colectiva. La prevalencia de lo simbólico sobre el contenido de los relatos y de su validez social respecto a la operación racional de la ciencia. Por eso carece de relevancia la inscripción objetiva de la mitología sanadora del Chamán, pues “la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella” (Lévi-Strauss, 1961: 178). Así, “la

⁷ “textos admirables” según Bourdieu (2010: 47)

eficacia de la magia implica la creencia en la magia” (152). El formidable Quesalid, notorio intelectual crítico, “no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos; sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero” (163). En “Génesis y estructura del campo religioso”, Bourdieu cita esta frase levi-straussiana, perteneciente al complejo chamánico: la circularidad, productiva y proyectiva, entre el grupo de creyentes y el profeta, referenciando una comparación con la vanguardia artística —así como Kantorowicz vinculó a los juristas con los artistas⁸—: “para darse una imagen más cercana a esta dialéctica, sería necesario analizar las relaciones objetivas y las interacciones que unen al pintor con su público *grosso modo* desde Marcel Duchamp” (Bourdieu, 2010: 69).

La cura chamánica restituye el orden simbólico amenazado, por una enfermedad singular o por un desastre cósmico, y, al hacerlo, lo confirma. Repone, mediante el lenguaje —como el psicoanálisis—, el equilibrio psicológico del sujeto, que, en las sociedades indígenas, es inseparable de la fortaleza social. La creencia colectiva regula la eficacia cognoscitiva de la acción antes que la pericia del agente. De otro modo: actuar en el mundo mediante la palabra, mágicamente, depende de la fuerza de su inscripción en la objetividad relacional de lo social. Bourdieu escribe: “la creencia de todos, que preexiste al ritual, es condición de la eficacia del ritual” o “la institución es un acto de magia social” (Bourdieu, 2001: 186, 178). En este punto, no es fácil distinguir, acaso por el común origen durkheimiano, la sociología de las formas simbólicas de la antropología estructural, pues ambas calibran el entrelazo entre lo social y lo simbólico, que explica el milagro de la permanencia del orden o la justificación de la sociedad (sociodicea), a través del carácter performativo del lenguaje.

Sin embargo, según Bourdieu, el error, compartido por la antropología estructural, la filosofía de los actos de habla y las filosofías políticas de la deliberación, la pluralidad y la *óffentlichkeit*, consiste en reducir la eficacia de la palabra, su fuerza ilocucionaria, a su nivel discursivo —y, en el extremo, otorgando al discurso una fundamentación ontológica— pues “buscar en el lenguaje el principio de la lógica y de la eficacia del lenguaje institucional, olvida que la autoridad adviene al lenguaje desde fuera (Bourdieu, 2001: 161). Ese *afuera* fue bautizado por la realeza homérica como *spektron*: “en Homero, este *spektron* es el atributo del rey, de los heraldos, de los mensajeros, de los jueces, personajes todos ellos que, por naturaleza y por ocasión, están investidos de autoridad. Se pasa el *spektron* al orador antes de que comience su discurso y para permitirle hablar con autoridad” (Benveniste, 1983: 256). Es un cetro, el bastón del mensajero que permite al hablante hacerlo con autoridad. Hay un hiato entre lengua y autoridad. El propio Benveniste se refirió a las “cualidades misteriosas”, los “valores oscuros y poderosos”, que arrastra la noción de autoridad (Benveniste, 1983: 327), inabordables desde un análisis de los actos ilocucionarios.

⁸ Correspondencia que moviliza Erwin Panofsky, en *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico* (1986) mediante la noción de *fuerza formativa de los hábitos*. El libro de Panofsky fue traducido y editado por Bourdieu (1970).

Ahora, si bien la sociología no puede permitirse colapsar ante lo teológico-político, tampoco puede evitar una aproximación sugerente. En efecto, no hay investimento lingüístico de la autoridad; pero la autoridad emerge como palabra autorizada, velando sus orígenes o sus condiciones de posibilidad. El agente, dotado de *spektron*, puede legitimar su palabra haciéndola arribar desde el exterior del lenguaje y la sociedad, pero el sociólogo sabe que no hay exterior del exterior, o que el *spektron* es la estructuración estructurada de la sociedad. Se trata, entonces, de indagar menos en las condiciones de uso de la lengua que en las condiciones sociales del uso legítimo del lenguaje. Austin o Habermas no lo desconocen; pero, según Bourdieu, soslayan las mentadas condiciones; esto es: omiten la distinción crucial entre dominantes y dominados en el campo de lo simbólico, cuya invariante, homología estructural entre los campos, es la lucha social eufemizada. El poder simbólico construye realidad organizando el sentido inmediato del mundo. Finalmente, es un poder ilocucionario de creencia, que opera mágicamente, cuya médula es el reconocimiento espontáneo de los dominados y el desconocimiento de la violencia simbólica que se ejerce sobre ellos.

Ahora bien, ¿corresponde vincular *lo simbólico* al poder o a la autoridad? Bourdieu escribe: “el lenguaje de autoridad gobierna siempre con la colaboración de los gobernados; es decir, con la asistencia de mecanismos sociales capaces de producir tal complicidad, fundada en el desconocimiento, principio de toda autoridad (Bourdieu, 2001: 167). La confluencia, en un mismo párrafo, de la noción de autoridad y de gobierno parece evidenciar desaprensión respecto a la distinción clásica entre *auctoritas* y *potestas*⁹; sin embargo, la clave reside en el empleo del concepto weberiano *Herrschaft*. Mientras *Poder (Macht)* remite a la posibilidad de imponer, “aun contra toda resistencia”; *Herrschaft*, por el contrario, “debe entenderse como la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato” (Weber, 1964: 43). ¿Al traducir *Herrschaft* como “dominación legítima” no perdemos la otra dimensión, que remite a la *autoridad* distinguible del *poder* (“concepto sociológicamente amorfo”)? Myriam Revault d’Allonnes tilda de “mecanicista” a Bourdieu (Revault, 2006: 162), puesto que reduce la autoridad a la imposición de los dominantes; en cambio, sitúa a Weber en la línea Kojève-Arendt-Ricoeur, a partir del énfasis en la dimensión subjetiva del reconocimiento. Pero Bourdieu concibe, precisamente, la singularidad de la dominación simbólica en el reconocimiento espontáneo de los dominados. Weber y Bourdieu, además, comprenden, como una suerte de *a priori*, a la sociedad atravesada, incluso aterida, por relaciones de dominación. La sociología de las formas simbólicas afinca la mirada descartada de la ciencia en una zona de lo social que no escatima esfuerzos por disimular, mediante estrategias de eufemización, sus componentes arbitrarios, que Bourdieu asocia con la ¿freudiana? *violencia originaria*. Aun así, permanece una pregunta: ¿la evidente disimetría que postula toda relación de autoridad es asimilable a una relación de dominación? En otros términos: ¿son las relaciones de dominación, o las proliferantes relaciones de poder, que, distribuidas en

⁹ La referencia clásica corresponde a Cicerón: en la *República* “el poder reside en el pueblo y la autoridad en el senado” (*cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*). *De Legibus*, 3, 28.

campos autónomos, configuran el orden social y su sociodicea, o la *auctoritas* puede ser principio generador de orden, nodo de sentido, catálogo de experiencia, y, como indican las fuentes clásicas, permanecer al margen del poder? Preguntas que nos conducen al siguiente apartado, que, a su vez, nos permitirá comenzar a reinscribir la estatalidad en el cruce entre teología política y sociología de las formas simbólicas.

SILETE THEOLOGI

Antes de proseguir, una aclaración: no desconocemos las diferencias entre teología y magia, aunque su distinción no es nada simple, como ilustran los propios desarrollos weberianos (Weber, 1964: 345-7), pues no alcanza el contrapunto en relación con la racionalización —de ello se hace eco Bourdieu (1971: 3)—; apenas insinuamos un vínculo posible como consecuencia de su compartido modo de producción de conocimiento suprasensible, que sitúa a la palabra, o, mejor, a la palabra autorizada, como cifra de su proceder epistemológico y de la justificación “política” del orden social. Vertemos dos citas, de algún modo cruzadas, de los protagonistas estelares de nuestro artículo, que, esperamos, esclarezcan el sentido:

Es la objetivación en un “movimiento”, una “organización” que, mediante una típica *fictio juris* de la magia social, hace existir una simple *collectio personarum plurium* como una persona moral, como un agente social (Bourdieu, 2001: 264).

Fue principalmente en círculos de juristas, aunque no de forma exclusiva, donde la interpretación organológica se armonizó o amalgamó con elementos corporativos, y donde, paralelamente, la noción de *corpus mysticum* se utilizó como sinónimo de *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repraesentatum*, y demás términos afines: es decir, como descriptiva de la persona jurídica o corporación (Kantorowicz, 2012: 223).

En el prefacio e introducción de este artículo, sostuvimos que el intento de pensar el Estado más allá de sus determinaciones materiales conducía a plantear el problema de la autoridad. El problema de la autoridad estatal —no solo el del poder estatal—, que deriva de la más amplia cuestión de la autoridad humana, y que, al menos desde la Ilustración, fue sometida a una crítica radical, cuyo efecto palmario no fue otro que la imposibilidad de discernir cualquier justificación de la autoridad de una arbitrariedad implícita que procura encubrir las más disimiles argucias del poder. Sin embargo, la evidente desaparición de la autoridad en el mundo moderno (Arendt, 1972: 121) no veda que su larga sombra romana y teológico-política permee los abordajes consagrados a iluminar el cogollo de lo político, incluso para las secularizadas ciencias sociales. Es el milagro de una objetivación que se sustrae del campo de disputas por el poder, y que, por eso mismo, permite que sucedan. El correlato teológico es *el misterio del ministerio*. En lo que sigue indagaremos la noción de autoridad en relación con este *dictum* que a menudo emplea Bourdieu, y que fue extraído de las investigaciones de Kantorowicz: *auctoritas mysterium ministerium*.

La expresión *misterio del ministerio* pretende asir, según Bourdieu, dos efectos

sociales. Un efecto oracular: yo hablo en nombre del grupo; me autorizo con el grupo, que, a su vez, me autoriza. La circularidad produce un efecto metonímico de imposición simbólica. Para Bourdieu, como ya señalamos, hablar en nombre de otros, compromete disposiciones desiguales y, como consecuencia, entraña un principio (disimulado) de violencia. En el fondo, toda desigualdad, disimetría, encierra formas de violencia. En segundo lugar, una eficacia performativa del discurso siempre proporcional a la autoridad del enunciador, antes que a la razonabilidad del enunciado. Bourdieu no ahorra sospechas sociológicas en relación con las apuestas de una acción comunicativa oficiante de una forma superior de democracia; no obstante, su sociología de las formas simbólicas participa del mentado giro lingüístico. La exploración del campo político (“La représentation politique”, “La délégation et le fétichisme politique”, 2001) destaca la centralidad de la dimensión retórica del lenguaje. Los actos lingüísticos —de magia social— cimentan sentido, tornando indiscernibles representación y realidad, pues la lógica de la práctica política exacerba el rasgo medular del mundo social: una “realidad” compuesta de luchas permanentes por definir la *realidad*. Por supuesto que la proximidad es lejanía cuando el sociólogo ajusta el envés: la *realidad* se configura con porciones de desigualdad, violencia y dominación camuflada, en cada acto de habla o enunciado objetivo, cuyo éxito, en este sentido, no mana de las *ars rhetorica* sino del multidimensional conjunto de relaciones de fuerza objetivas que entretejen el espacio social.

El doble efecto ilustra por qué el misterio del ministerio es un acto de magia social que legitima la conversión de una persona en otra —metamorfosis que reenvía al afamado estudio de Goffman *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1981), donde presentación es ya representación, que tiende a diluir, como en la experiencia de Quesalid, el héroe levi-straussiano, toda mismidad— o la identificación de un hombre con una entidad colectiva que permite que éste hable y actúe en nombre de ella. Así como el capital simbólico es un modo de la distinción, el misterio del ministerio es un caso de autoridad. La autoridad subyace la eficacia performativa del discurso sobre el mundo social (Bourdieu, 2001: 320). El sociólogo quisiera, ahora, que se calle el teólogo (*sileti theologi*), o el teólogo político, para que no sea factible distinguir entre *potestas* y *auctoritas*, para que el acto simbólico de la autoridad grave en la mente de los agentes —estructure a los que estructuran la realidad— los principios y divisiones del mundo social como una forma sutilísima de violencia. La autoridad es violencia forcluida. Entre el teólogo y el sociólogo, ¿qué puede aportar el filósofo?

Probablemente no sea fructífero contraponer a la constelación sociológica entre poder-autoridad y dominación-violencia (forcluida) las exigentes distinciones arendtianas, o directamente el eximio ensayo “What is authority?”, pues los enfoques son tan diametralmente opuestos que hacen colapsar todo esfuerzo comparativo; en cambio, una filosofía política “realista” del poder como la que práctica Alexandre Kojève puede catalizar una aproximación. Kojève es autor de un sugestivo trabajo sobre la autoridad —*La notion de l'autorité* (2004)—, cuya afinidad con la tesis arendtiana puede sorprender al lector macerado por la célebre interpretación de la *Fenomenología del espíritu*. El filósofo

destaca el carácter social de la autoridad. Es un actuar sobre otros sin que esos otros reaccionen actuando en contra. La autoridad es una relación social disimétrica. Pero, a su vez, autoridad y fuerza (violencia) se excluyen. Así como toda autoridad presupone legitimidad (reconocimiento); toda autoridad prescinde de la fuerza: allí donde hay violencia, no hay autoridad. He aquí el nudo: en contexto de autoridad, no hay correspondencia entre desigualdad y violencia. Veamos mejor el argumento, para luego ensayar un contrapunto con Bourdieu y, finalmente, una síntesis a través de la *pista Kantorowicz*.

Según Kojève, la autoridad no está fundada ni en la coacción ni en la persuasión. No pertenece, entonces, estrictamente, ni al campo de la dominación ni al campo de la política. O, mejor, la autoridad es punto de fusión entre religión, política y moral. Reclama obediencia, pero no la impone. La fusión decanta en el derecho. No obstante, el derecho presupone la fuerza: no hay derecho sin tribunal. Al contrario, como señalamos, la autoridad excluye la fuerza. Kojève ensaya una teoría y una tipología. Para la primera distingue la descripción fenomenológica, la meditación metafísica y las implicancias ontológicas; para la segunda estipula tipos puros: Padre, Amo, jefe, juez. Que corresponden a cuatro filosofías: Escolástica, Hegel, Aristóteles, Platón. Y a cuatro órdenes de razones: Causa, Riesgo, Previsión, Justicia. Las cuatro son irreductibles, aunque admiten diversas combinaciones. Además, Kojève piensa al tiempo como modelo de la autoridad. La del Juez reenvía a lo eterno; las otras tres a la temporalidad humana: pasado (Padre), presente (Amo), futuro (jefe). No podemos detenernos en la reconstrucción pormenorizada de la combinatoria propuesta, destacamos, sí, el contrapunto entre autoridad y democracia —foco enervante de politicidad en la sociología de Bourdieu (Wacquant, 2005)— a la luz del problema de la génesis y la transmisión. La génesis espontánea de la autoridad contradice la idea democrática de la transmisión a través de la autorización. Para Kojève, el voto popular consagra un reconocimiento anterior de la autoridad. Como en la *Verfassungslehre (Teoría de la constitución)* de Carl Schmitt, el pueblo, en democracia, otorga identidad a la forma representativa y legitimidad con su asentimiento (Schmitt, 1982: 242). No hay poder del pueblo sin autoridad del Estado. La vertebración del orden político, o del poder político indistinguible de la estatalidad, requiere del dinamismo horizontal del pueblo y de la verticalidad de la mediación representativa (Dotti, 2014). Lo teológico-político es esa configuración en cruz (horizontal vertical) que formaliza políticamente el orden estatal. La clausura de la trascendencia, o de toda figura de autoridad, torna progresivamente inviable cualquier legitimación de la estatalidad.

Obviamente la diferencia insalvable entre Kojève y Schmitt, por un lado, y Bourdieu, por el otro, anida, *prima facie*, en la disparidad o la trabazón entre autoridad y dominación. Su dimensión simbólica (el reconocimiento) y su sociabilidad desigual no presentan controversia; en cambio, y es el hiato entre filosofía política y sociología, la relación de exclusión entre autoridad y fuerza es un punto perpetuamente enervante. Aun así, la *pista Kantorowicz* —que en el párrafo anterior comenzamos a perseguir implícitamente— fomenta una genealogía de la política moderna (Galli, 2018) que, acaso,

morigera el contraste, o lo torna menos insalvable. Por ejemplo, la lectura de Bourdieu de *Los dos cuerpos del rey* se aproxima más a las perspectivas de Kojève y Schmitt que a la lectura del mismo libro realizada por Lefort para inteligir la revolución democrática.

En efecto, Lefort enfatiza el advenimiento de la democracia moderna. El poder, la ley y el saber desincorporados. La democracia como nueva experiencia de institución de lo social, que rompe el juego de préstamos entre lo teológico y lo político, desactivando la eficacia simbólica de lo religioso (Lefort, 1986: 322-329). La investigación de Kantorowicz sobre *Los dos cuerpos del Rey* es un barómetro que mide los alcances de la *ruptura*. En cambio, Bourdieu rastrea la investigación de Kantorowicz testeando la mutación histórica que dio nacimiento al espacio estatal más allá del eje ruptura/continuidad. Le cabe, acaso, la siguiente frase koselleckiana de Claudio Ingerflom: “si aspiramos a estudiar e interpretar los cambios con herramientas heurísticas rigurosas, las categorías de ruptura y continuidad no pueden ayudarnos a medir un cambio histórico” (Ingerflom, 2022: 47). El enfoque genético, disolvente de la frontera disciplinar entre sociología e historia, que moviliza Bourdieu se aproxima, hasta casi confundirse, con la perspectiva de la teología política schmittiana, la historia conceptual y la noción de autoridad enarbolada por Kojève. Kantorowicz, en este sentido, es fuente erudita y razón epistemológica: un abordaje posible para los cambios históricos polivalentes y de larga duración, que operan en planos temporales subyacentes, sedimentados, contra las fulguraciones de la revolución democrática. Ante el contraste lefortiano entre corporación/desincorporación, el cuerpo del rey como lugar del poder y el lugar vacío del poder como sustrato ontológico de la democracia, Bourdieu considera que la noción de *corporatio*, cuya invención teológico-jurídica expuso Kantorowicz, “está en el origen de nuestra noción de cuerpo, y de toda una teoría del cuerpo social, de la relación entre el cuerpo social y el portavoz, que es muy moderna” (Bourdieu, 2014: 450). En la *génesis* de la eficacia simbólica de la *fictionis iuris* y del poder simbólico de la nobleza de Estado: el discurso de los canonistas. Como indica el último Koselleck, la experiencia histórica enraíza en dos polos: “repetibilidad constante e innovación permanente” (Koselleck, 2013: 129). La tarea del conocimiento es descubrir las diferentes proporciones de acuerdo con el contexto sociohistórico preciso, o, recurriendo al común trasfondo neokantiano que envuelve a estas perspectivas, *analizar las condiciones de posibilidad*. La *pista Kantorowicz* permite sostener ambos polos y explorar, al mismo tiempo, la historicidad de la diferencia. Bourdieu, incluso, considera que, persiguiendo la pista, puede pergeñarse un modelo histórico-estructural de la estatalidad. Es otra discusión. Para nuestro artículo basta con revelar los alcances de la *pista*, que acaso se cifre en la siguiente cita: “Cuando se lee a historiadores como Kantorowicz, no se sabe si hay que leerlos como historiadores de instituciones antiguas o como pensadores, sociólogos o especialistas de ciencias políticas que suministran en primera persona instrumentos para pensar el mundo social de hoy” (Bourdieu, 2014: 450). ¿Y cómo leer sociologías como las de Bourdieu: como una crítica sociológica de los mecanismos de la dominación, de la capilaridad del poder, o como una reflexión teológico-política sobre la génesis estructural del mundo social y la esfera estatal?

CONCLUSIÓN

El propósito del artículo no fue licuar la singularidad de la sociología bourdieuana en una perspectiva “histórico-espiritual” (*geistesgeschichtlich*) de raíz schmittiana, situándola en un campo semántico e historiográfico (Kantorowicz, Koselleck) que no le hace justicia, pues no desconocemos el ademán político detrás de la comprensión sociológica: “la revolución contra la casta política” [*la révolution contre la cléricature politique*] (Bourdieu, 2001: 279). El objetivo, en cambio, fue avvicinar dos constelaciones —la sociología de las formas simbólicas y la teología política— a fin de resaltar un modo de reflexionar sobre el Estado generalmente soslayado por la teoría social. Procuramos revelar cómo ciertas figuras —poder, autoridad, representación— enarboladas para pensar el Estado exigen ser desagregadas conceptualmente, pero también priorizadas frente a sus competidoras (relación social, dominación, articulación, hegemonía). Así, la distinción conceptual entre *auctoritas* y *potestas* puede rastrearse en la teoría sociológica de las formas simbólicas, que, *a priori*, debe negarla, porque la dominación es clave de elucidación sociológica —casi una *petitio principii*—, y, sin embargo, prorrumpe en los esfuerzos por aislar la esfera simbólica frente al reduccionismo causal del materialismo vulgar. La lectura de las investigaciones historiográficas de Kantorowicz que ensaya Bourdieu vislumbra —como pista— no solo la “sociologización” de la teología (el discurso de los canonistas creador del campo jurídico que se produce produciendo la realidad del Estado), sino también la “teologización” de la sociología, cuya formas simbólicas son formas teológico-sociales. El propio Bourdieu sugiere —confesando la fuente: Leibniz— el quiasmo entre sociodicea y teodicea. En fin, el artículo intentó revelar cómo la caducidad de la noción de autoridad en la modernidad y el paralelo nacimiento de las ciencias sociales, que insta otro vocabulario conceptual para asir el problema de la estabilización del orden político, descubre la imposibilidad de saturar la comprensión del Estado a partir de la figura de cristalización de relaciones sociales. Así, se torna necesario reintroducir la antigua preocupación por la especificidad de la autoridad —su diferenciación del poder, bien conocida por los clásicos— a través de la exploración de las formas simbólicas y de los actos ilocucionarios, cuya fuerza es negación de la fuerza¹⁰; es decir, que deja en pie, o al menos permite pensar en ello, la relación de exclusión entre autoridad e imposición. Por todo ello, la conclusión del artículo admite continuar la búsqueda, apenas esbozada: que no es factible pensar la forma-Estado sin reflexionar alrededor la noción de autoridad, y que ello conlleva rastrear los cruces sedimentados de la *palabra teologizada* y el *poder simbólico*.

¹⁰ Allí se abre una zona de exploración, vía Kojève y Arendt, con las nociones agambenianas de *potencia del no e inoperosidad* (Agamben, 2006, 2017, 2018). Ver Nosetto, 2023.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad, S. y Cantarelli, M. (2012). *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*. Hydra.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2018). *Altísima pobreza*. Adriana Hidalgo.
- Anderson, P. (1979). *El estado absolutista*. Siglo XXI.
- Arendt, H. (1972). Qu'est-ce que l'autorité?. En *La crise de la culture* (pp. 121-185). Gallimard.
- Bohoslavsky, E. y Soprano, G (editore) (2010). *Un Estado con rostro humano. Funcionarios e instituciones estatales en Argentina*. UNGS.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de instituciones indoeuropeas*. Taurus.
- Bourdieu, P (1971). Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives européennes de sociologie*, 1 (XII), 3-21.
- Bourdieu, P. (1987). La dernière instance. En *Choses dites* (pp. 268-270) Minuit
- Bourdieu, P. (1988). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Minuit.
- Bourdieu, P. (1994). Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique. En *Raison pratiques. Sur la théorie de l'action* (pp. 101-133) Seuil.
- Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Seuil.
- Bourdieu, P. (2005). "El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la voluntad general". En Wacquant, L (coord.). *EL misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Gedisa.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2010). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Biblos.
- Bourdieu, P. (2014). *Curso sobre el Estado*. Anagrama.
- Cassirer, E. (2016). *Filosofía de las formas simbólicas T 1*. FCE.
- Castellani, A. Sowter, L. (2016). Estudios sobre el Estado en la Argentina contemporánea. En Barros, S; Castellani, A; Gantus, D (coord.) *Estudios sobre Estado, gobierno y administración pública en la Argentina contemporánea*.
- Dotti, J. (2014). La representación teológico-política en Carl Schmitt. *Avatares*, 1, 27-54.
- Durkheim, E. (2016). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Gorla.
- Duso, G. (2016). *La representación política*. Ed. UNSAM.
- Elias, N. (1987). *El proceso de civilización*. FCE.
- Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. UNIPE.
- Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Gramsci, A. (1984). *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*. Nueva Visión.

- Hobbes, T. (1992). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. FCE.
- Ingerflom, C. (2022). *El dominio del Amo*. FCE.
- Jessop, B. (2019). *El Estado*. UNQUI.
- Kantorowicz, E. (1951). Pro patria mori in Medieval Political Thought. *The American Historical Review*, 3 (56), 472-492.
- Kantorowicz, E. (1959). Secretos de Estado. Un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales. *Revista de Estudios Políticos*, 104, 37-70.
- Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey*. Akal.
- Kojève, A. (2004). *La notion de l'autorité*. Gallimard.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Patogénesis del mundo burgués*. Trotta.
- Koselleck, R. (2013). *Sentido y repetición de la historia*. Hydra.
- Lechner, N. (1981). "El concepto de Estado". En *Obras escogidas 1*. (2006). LOM.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique*. Seuil.
- Lévi-Strauss, C. (1961). *Antropología estructural*. Eudeba.
- Martínez, A. (2010). "Introducción. Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu". En Bourdieu, P. *La eficacia simbólica. Religión y política*. Biblos.
- Meinecke, F. (1959). *La idea de la Razón de Estado en la edad moderna*. Instituto de Estudios Políticos.
- Nosetto, L. (2023). *Autoridad y poder. Una arqueología del Estado*. Las cuarenta.
- O' Donnell, G. (1978). "Apuntes para una teoría del Estado". En *Catacumbas* (1997). Prometeo.
- Oszlak, O. (1982). *La formación del Estado argentino*. Ariel.
- Panofsky, E. (1973). *Perspectiva y forma simbólica*. Tusquets.
- Panofsky, E. (1986). *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*. La Piqueta. Ed francesa: Panofsky, E. (1970). *Architecture gothique et Pensée scolastique*. Minuit.
- Plotkin, M. y Zimmermann, E. (2012). *Los saberes del Estado*. Edhasa.
- Plotkin, M. y Zimmermann, E. (2012). *Las prácticas del Estado*. Edhasa.
- Poulantzas, N. (1978). *Estado, poder y socialismo*. Siglo XXI.
- Revault d'Allons, M. (2006). *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. Seuil.
- Schmitt, C. (1982). *Teoría de la constitución*. Alianza.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Sidicaro, R. (2002). *Los tres peronismos*. Siglo XXI.
- Tilly, Ch. (1992). *Coerción, capital y los Estados europeos 990-1990*. Alianza.
- Thomas, Y. (1999). *Los artificios de la institución*. Eudeba.
- Thuau, E. (2000). *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Albin Michel.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. FCE.

Tzeiman, A. (2021). *La fobia al Estado en América Latina*. Clasco.

Wacquant, L. (2005). "Indicación sobre Pierre Bourdieu y la política democrática. En Wacquant, L (coord.). *EL misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Gedisa.

Willke, H. (1986). "The tragedy of the state: Prolegomena to a theory of the state in polycentric society". En *Archiv für Sozial und Rechtsphilosophie*, 72 (4), pp. 455-467.

Zavaleta Mercado, R (1982). "El Estado en América Latina". En Tapia, Luis (ed.) (2015). *La autodeterminación de las masas*. Siglo XXI.

SOBRE EL AUTOR

Leonardo Eiff

leoeiff@yahoo.com.ar

Licenciado en Ciencias Políticas y Doctor en Ciencias Sociales por la UBA, Investigador Adjunto de Conicet y Profesor Adjunto de Teoría política moderna en UNGS. Publicó 4 libros: *Filosofía y política existencial Sartre. Merleau-Ponty y los debates argentinos*, Buenos Aires, 2011; *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*, Buenos Aires, 2014; *Fantasmas de la revolución*, Buenos Aires, 2020; *El Estado, Colección filosofía de a pie*, Buenos Aires, 2020; y una veintena de artículos en revistas especializadas. Su actual proyecto de investigación versa sobre la relación entre estatalidad y espacialidad.