

Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía *

Randall Collins and the ritual dimension of philosophy

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA
Universidad de Cádiz
jose Luis.moreno@uca.es

RESUMEN

El presente artículo estudia y discute la aplicación que realiza Randall Collins en *Sociología de las filosofías* de la noción de ritual. En primer lugar, defiende su pertinencia porque ayuda a intensificar uno de los rasgos distintivos de la buena filosofía: la reflexividad. En segundo lugar, precisa y critica el uso que realiza Randall Collins de la relación entre contexto y estructura. En tercer lugar, propone desarrollar alguno de los útiles de la teoría de Erving Goffman que Collins oblitera, señaladamente el de reglas ceremoniales. Por fin, culmina analizando las relaciones entre creación, enfermedad mental y rituales del yo y señalando cómo la noción de ritual ayuda a comprender ciertas dimensiones de la vida intelectual.

Palabras clave: sociología de la filosofía, rituales de interacción, filosofía de las ciencias sociales, historia de la filosofía, sociología de los intelectuales.

ABSTRACT

This paper studies and discusses Randal Collins' use of the notion of ritual in his book Sociology of Philosophies. Firstly, I defend the pertinence of this use as it contributes to intensifying a distinctive feature of philosophy: reflexivity. Secondly, I specify and criticize Randal Collins' use of the relation between context and structure. Thirdly, I propose to develop some tools of Erving Goffman's theory that Collins obliterates specifically the notion of ceremonial rules. Finally, I conclude analyzing the relations between creation, mental illness and self rituals, emphasizing on how the notion of ritual helps to understand some dimensions of intellectual life.

Keywords: *sociology of philosophy, interaction rituals, philosophy of social sciences, history of philosophy, sociology of intellectuals.*

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de I+D HUM2006-04051/FISO. Quiero agradecer a Alejandro Estrella González, Margarita Huete, Salvador López Arnal, Enrique Martín Criado, Jacobo Muñoz y Francisco Vázquez García sus comentarios a la primera versión de este artículo.

La filosofía, de creer a muchos de sus más arriscados valedores, se encuentra perpetuamente amenazada por las ciencias sociales. El catálogo de males atribuidos a las ciencias sociales es largo y admite variadas y diferentes declinaciones, no todas ellas coincidentes aunque a menudo extrañamente solidarias. En un punto, por ejemplo: las ciencias sociales, sobre todo en sus versiones más positivistas, se encuentran embarcadas en un proceso de nivelación general del mundo más o menos solidario del dominio de la técnica, de la razón instrumental, de los mecanismos de saber-poder o cualquier otro de esos cajones de sastre filosóficos, demasiado grandes para ayudar a conocer algo, pero suficientemente elásticos para encajar todos los miedos y los odios que consolidan a los gremios¹. Poco cabe confiar en que el trabajo sociológico sobre la filosofía sea bien recibido por buena parte de quienes compartan semejante espíritu. Como explicaba Merleau-Ponty (1960: 163), suele suceder que los filósofos «más apasionados de interioridad faltan extrañamente a sus principios cuando convocan a su tribunal las culturas, los regímenes, y los juzgan desde el exterior, como si la interioridad dejase de ser importante cuando no es *la suya*»².

En cualquier caso, lo importante de este tipo de argumentos consiste en la facilidad con la que siguen siendo formulados y en el consenso que despiertan en personas que hacen del uso razonado de la inteligencia la marca distintiva de su profesión. Argumentar contra ellos es difícil. A fin y al cabo, las creencias filosóficas se cambian tan difícilmente como las aficiones futbolísticas (y, cuando se transforman, no dependen a menudo de consideraciones intelectuales). Husserl (1985: 41) se lamentaba de que, en los congresos de su tiempo, «los filósofos se reúnen; pero, por desgracia, no las filosofías». Randall Collins (2005: 726) considera que semejante autismo es un componente estructural de la historia de la filosofía. Una escuela, señala, «puede encontrar recursos intelectuales para defenderse indefinidamente contra las críticas». Los símbolos de pertenencia se convierten así en refractores de la argumentación; antes que ceder ante ella, el grupo actúa defendiendo las propias fronteras contra la acción exterior que podría desbaratarlas.

¹ Heidegger presentaba el siglo XIX, momento de emergencia de las ciencias sociales, como el período en el que «todo preguntar auténtico» y toda profundidad conoció su finiquito y, en el que, atención, el saber dejó de ser cosa de titanes para convertirse en asunto de cadena de montaje servida por chimpancés tayloristas: «El dominio de un saber ya no significó la capacidad y el derroche a partir de una gran abundancia y el dominio de las fuerzas, sino sólo aquello que todo el mundo podía aprender, el ejercicio de una rutina, siempre relacionada con cierto sudor y esfuerzo» (Heidegger, 1995: 49-50).

² En el territorio de lo que se conoce como «filosofía analítica», el rechazo del trabajo de las ciencias sociales sobre la filosofía (de creer a Kusch, 1995: 17-23 y Scharfstein, 1996: 42) procede de la distinción entre las razones filosóficas —que son las únicas que atañen al gremio— y la génesis extrateórica de las mismas y el contexto de surgimiento como individuo y como profesional de aquel que produce y que maneja tales razones. Lo menos que cabría decir de dicha distinción, aún más tratándose de filosofías que tienen al conocimiento científico como patrón, es que debería tratarse de una cuestión abierta y que postular universalmente lo que se debe demostrar particularmente no hace más que actualizar una de las viejas formas de lo que Aristóteles llamó «petición de principio».

LA FILOSOFÍA COMO RITUAL

Una filosofía interesante, insistía Merleau-Ponty (1960b: 155), nunca se siente atacada por la antropología. Todo lo contrario, encuentra en ella los conceptos centrales para comprender cómo un ser humano se encuentra entrelazado con el mundo. Entre tales conceptos, se encuentra, sin duda, el de ritual y no es el menor de los aportes de Randall Collins mostrar su pertinencia para el análisis de la vida y de la actividad filosófica.

En su excelente biografía de Xavier Zubiri, Jordi Corominas y Joan Albert Vicens (2005: 137-138) narran qué produjo en el filósofo su encuentro, en medio de una de sus recurrentes crisis religiosas, con Henri Bergson. Zubiri tenía a José Ortega y Gasset, que ya era su maestro en la Universidad Central de Madrid, como un gran creador cultural pero no lo situaba entre los grandes filósofos. Zubiri describe su experiencia de esta guisa:

Necesitaba al filósofo mismo. Una vez le encontré. En uno de los momentos más difíciles de mi vida, que exteriormente se desarrollaba sin ninguna mutación, tuve la alegría inexpressable de haber encontrado al hombre que me hacía falta, y que en algunas horas de conversación sobre estos temas me dio más de lo que podía recibir de ningún libro.

¿Qué sucedió al joven intelectual? En primer lugar, pasó por un punto del espacio social diferente de aquellos que frecuentaba, un lugar donde la filosofía se encarnaba en uno de sus ilustres representantes. Estaba pues en un espacio sagrado, aunque de una sacralidad diferente de la que conocía en su periplo eclesiástico. Ese encuentro, de consecuencias «inexpresables», se había desarrollado cara a cara en «algunas horas». La fuerza filosófica que imprimía a ese encuentro la presencia corporal de Bergson trascendía cualquier acopio de conocimientos imaginable: gracias a ella, se le dio «más» de lo que había recibido en sus lecturas —y Zubiri, en ese momento, pese a sus 23 años, ya tenía muchísimas—. Aunque la escena se desarrolló en un punto del espacio y durante un breve tiempo, en ella se hizo patente todo lo que la cultura en la que se había empapado Zubiri había acumulado alrededor del significativo «filosofía». Las situaciones locales son, en buena medida (más adelante precisaré al respecto), un momento del despliegue de estructuras que las trascienden. Estructuras que, en sí mismas, no son sino la acumulación de situaciones locales: estas les van otorgando un sentido a su conjunto y van confirmando su fuerza de irradiación simbólica. Como dice Collins, en cada uno de los encuentros cara a cara se manifiestan esquemas simbólicos que, en parte, los organizan procedentes de un conjunto de microsituaciones que los producen y los recrean constantemente. En su particular momento biográfico, Zubiri asistió a un encuentro en el que se condensaba, para él, la historia inmemorial de la filosofía. Los símbolos del grupo a los que quería pertenecer —verbigracia: los grandes filósofos— se manifestaban, todos ellos, en el cuerpo y las palabras del profesor del Collège de France.

Collins (2004: 16-46) deriva su teoría del ritual de una integración de las aportaciones de Émile Durkheim y Erving Goffman. El autor de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* había propuesto ya, según Collins, una delimitación fundamental de los ingredientes de un ritual: éste supone un conjunto de individuos compartiendo un espacio y generando en su efervescencia compartida una experiencia emocional común. Además, Durkheim explicó que todo ritual establece unos símbolos de identificación que permiten la reverberación de la experiencia ritual y aseguran la continuidad de ésta en su ausencia. De ese modo, los símbolos recrean y refuerzan las disposiciones —que de otro modo languidecerían— adquiridas en la actividad ritual. Por tanto, y es la tercera dimensión aportada por Durkheim, los rituales producen una moralidad común, prácticas de división entre el bien y el mal que permiten la delimitación de los estándares del grupo y la coordinación de sus acciones.

Interpretar la filosofía como el resultado de rituales de interacción resulta poco evidente, sobre todo, para la autoconcepción que comparten la mayoría de los profesionales de la filosofía. La dificultad se mide bien si se compara la utilización de Durkheim que propone Randall Collins con la importante lectura del concepto durkheimiano de ritual realizada por Jürgen Habermas en el segundo volumen de *Teoría de la acción comunicativa* (1987: 74-94). Allí se analizaba que, para Durkheim, el consenso normativo que subyacía a las creencias religiosas nacía de prácticas rituales que producían y renovaban las creencias de un colectivo de fieles. Según Habermas, Durkheim impedía comprender cómo las relaciones profanas de entendimiento se nutren de un consenso lingüístico mientras que la pragmática repetitiva del ritual se sitúa en un plano prelingüístico. En sociedades diferenciadas, los ritos son incapaces de dar cuenta de los acuerdos tácitos y explícitos que sostienen la relación de las personas entre sí y con las instituciones. Habermas consideraba que la teoría del ritual ayudaba a delimitar las raíces arcaicas de la moral; resultaba sin embargo insuficiente para comprender cómo los sujetos construían una visión del mundo compartida, asentían o rechazaban una serie de marcos institucionales y construían un consenso moral. Introducir el ritual como un elemento clave de la filosofía, una práctica comunicativa bastante sofisticada, parece una opción brutalmente materialista y forzada.

Lejos de acantonar la teoría de Durkheim en las sociedades llamadas «primitivas», Erving Goffman³ considera que las sociedades modernas contienen ritos sagrados que se definen por la exigencia de tratar con una consideración peculiar

³ Collins (2004: 23-25) resume la teoría de Goffman en los siguientes elementos. En primer lugar, la necesidad de la presencia como condición de una interacción que genere focos comunes de atención. En segundo lugar, Goffman enseña cómo la conversación, cuando capta enteramente la atención de los participantes, funciona como una especie de trance socializado que provoca una suerte de «unión mística». En tercer lugar, un ritual presiona en favor de la solidaridad social. En cuarto lugar, los rituales producen objetos sagrados que, en la sociedad moderna, según Goffman, suelen ser evanescentes: la posibilidad de que sean profanados y zaheridos es abundante. En quinto lugar, la violación de las propiedades supuestas en la interacción ritual conlleva una sanción del desviado.

a ciertos objetos. Goffman no considera que los ritos se distingan de las prácticas variadas de reverencia por su consagración a un objeto sagrado radicalmente heterogéneo de lo profano: donde Durkheim (2005: 50-54) separaba radicalmente dos dominios, Goffman los vincula e introduce la sacralidad en los flujos triviales de la vida profana. Aunque semejante operación de, primero, vinculación de lo que en Durkheim era radicalmente heterogéneo (sagrado y profano) y, segundo, de utilización inflacionista del término ritual (que Durkheim prefería distinguir de las prácticas morales comunes) sea teóricamente discutible⁴, también es analíticamente muy fértil. Existen, por un lado, grandes ceremonias que vinculan a las sociedades y a los grupos con ciertas unidades valiosas (un homenaje a un filósofo, un desfile de modelos, la jura de bandera). Por otro lado, la vida social está repleta de pequeños gestos ceremoniales «que no entrañan gasto sustancial alguno y pueden insertarse en cualquier interacción. Sea cual sea la actividad que se desarrolla, y por muy profana y material que aparezca, puede ser la ocasión de múltiples pequeñas ceremonias, en tanto que haya otras personas presentes. La observancia de estas prácticas, regidas por las acciones y las expectativas ceremoniales, hace que el flujo constante de complacencias atraviese la sociedad y que el entorno no cese de recordar a cada uno el deber de celebrarse y de respetar el carácter sagrado de otro» (Goffman, 1974: 81). El concepto de ritual no está, pues, empleado a la ligera: «Yo empleo el término de ritos porque esta actividad por muy simple y secular que sea representa el esfuerzo que debe hacer el individuo para vigilar y dirigir las implicaciones simbólicas de los actos desde el momento en que se encuentra en presencia de un objeto dotado para él de un valor particular» (Goffman, 1974: 51).

Por ejemplo, el ejercicio corriente de la actividad profesional contiene constantes ceremonias de celebración del espíritu y el valor de la profesión. A los individuos se les imponen ciertas exigencias de comportamiento y tales exigencias conllevan un sistema de expectativas acerca de qué deben hacer los demás ante el comportamiento conforme. Como explica Goffman (1974: 45-47), un enfermero debe seguir los consejos médicos en lo que concierne a sus pacientes; estos, a su vez, están obligados a cooperar con él. Tales acciones han sido codificadas y prescritas de tal modo que los sujetos las han incorporado en cada una de las interacciones que organizaron su vida. Su valor central para la percepción de sí mismo y para el sentido de la propia conducta aparece cuando tales presupuestos son violados. Mientras tanto, las personas conviven en un conjunto más o menos previsible de ritos sociales que confirman, en su reiteración silenciosa, la imagen que el individuo se hace en tanto que ejecutor de ciertas obligaciones y, por ello, merecedor de ciertas expectativas respecto del comportamiento del otro. El carácter excelso del trabajo de enfermero resulta así ratificado en cada uno de los menores comercios de quienes lo practican. Del mismo modo, un profesor de filosofía puede leer a sus alumnos párrafos de la *Crítica de la razón pura* y esperar de ellos el tipo de actitudes que aprendió respecto de los clásicos. Así, esperará que anoten

⁴ Sobre la interpenetración entre los ritos y las interacciones véase Goffman (1974: 9-42).

sus comentarios, que subrayen al compás de su lectura aquello que indica y que le pregunten ciertas cuestiones y no otras: si un alumno abre desconsideradamente la boca, hojea el texto con displicencia y pregunta qué sentido tiene leer a un filósofo muerto cuando hay tantos vivos⁵, no es que su clase se le haga difícil. Es que experimentaría lo mismo que un enfermero al que un paciente le preguntase seriamente si no pretenderá asesinarlo con las pastillas que le suministra: un ataque a aquello que hace sagrado al oficio de filósofo (la existencia de ideas que refulgen más allá del tiempo en que se profirieron) similar a la afrenta que infligió el enfermo a la profesionalidad y motivaciones de la enfermería.

LOS RITUALES EN CONTEXTOS

Siguiendo tales intuiciones goffmanianas (a las implicaciones derivadas de la influencia de George Herbert Mead, el otro de sus referentes centrales, no me referiré en este artículo), Collins desarrolla una teoría de la interacción ritual que complementa con una teoría de la organización social. De ese modo corrige la sociología del conocimiento estática de Durkheim (Collins, 2004: 183), quien convertía a la estructura social en determinante de unas representaciones colectivas que se imponían al individuo y le obligaban a pensar de un modo determinado. Dinamiza, pues pretende mostrar cómo los contextos concretos de relaciones individuales engendran, sostienen y corrigen las representaciones, pero también cabría decir que pluraliza la perspectiva de Durkheim. El mundo, según Collins, está compuesto de diferentes mercados de interacción ritual cada uno de los cuales produce un tipo de energía emocional específica: el estado de efervescencia que experimenta alguien que baila de manera sensual en una discoteca es muy distinto al que experimentó Zubiri en presencia de Bergson; ambos, sin embargo, surgen de ceremonias que, superpuestas en las actividades cotidianas, consagran una entidad como objeto sagrado y, por ende, merecedora de obligaciones especiales, de cultivo y de exposición —cuando las condiciones ceremoniales se reúnan—: el cuerpo en un caso, en un entorno de fuerte exposición al mercado corporal como son las discotecas, la aventura del pensamiento abstracto en otra, cuando uno se encuentra delante de uno de los grandes representantes de la filosofía francesa. A lo largo de una vida, un sujeto pasa por un conjunto de encuentros en los que, a través de contactos con personas que tienen un estatuto específico, aprende qué valor se le otorga a cada persona y a cada puesta en escena. Ese valor le determina una manera de actuar específica en función del mercado de interacción en el que desea entrar, en el que quiere desarrollarse y de cuyos recursos quiere disfrutar.

Un ritual, según Randall Collins, contiene tres dimensiones básicas. En primer lugar, un foco mutuo de atención. Además, genera un alto grado de comunicación

⁵ Debo la anécdota a Luis Enrique Alonso y la adapto al gremio del que me ocupo.

—corporal, simbólica— entre los participantes en el ritual. Por fin, el ritual produce una energía emocional común ligada a ciertos símbolos y a ciertos actos de culto a los mismos que deben reiterarse para mantener el aura del símbolo y la solidaridad entre los participantes: esa solidaridad supone también, como su envés necesario y sombrío, la exclusión de los desviantes; sin *outsiders* no hay *insiders*. Cada situación comprende procesos de interacción ritual que pueden ser fallidos y deprimentes de la energía emocional o logrados e impulsores de la misma. El encuentro cara a cara es condición inexcusable del ritual. Sin la presencia corporal, la fuerza del vínculo disminuye y el ritual pierde su fuerza de intensificación de la experiencia del culto (Collins, 2004: 47-50; 2005: 24-26).

La energía emocional del creador filosófico surge de la participación en rituales de interacción jerarquizados (en los que invertir, por supuesto, un capital cultural que tiene procesos muy diferentes de adquisición⁶). Ésta, en primer lugar, se diferencia de las emociones pasajeras y supone una articulación temporal a largo plazo. La distinción entre energía emocional y emociones —la cuestión sólo afecta a quienes se interesan por ubicar a Collins en una tradición de filosofía disposicional más amplia, desde Aristóteles a Bourdieu, pasando por Tomás de Aquino y Peirce— es similar a la distinción aristotélica entre *hexis* y *diathésis* (Vergnières, 1995: 75). La segunda no testimonia otra cosa que nuestra potencia pasajera de ser afectados por algo. La primera, por el contrario, es el resultado de una actividad repetida y muestra una capacidad adquirida a hacer y rehacer lo que hemos hecho ya: transforma un hacer o un actuar en un tener, es decir, en un *habitus*. Dado que la energía emocional se articula forzosamente con un capital (en este caso, cultural, pues se trata de intelectuales, pero podría ser sexual o político) y una sucesión constante de rituales de interacción, podría decirse que Collins está

⁶ Pero entre ellos está, no debe olvidarse, el saber de oídas. Ello explica una de las curiosidades de la vida intelectual. Muy alejados de los centros intelectuales, se encuentran en ocasiones no pocos profesores, lectores y creadores modestos que leen más y son más rigurosos en sus usos del acervo cultural. Sin embargo, su saber es poco productivo: no encuentran un mercado en el que «colocarlo» (el saber de oídas ayuda, entre otras cosas, a saber de qué debe hablarse y de qué no) y se diluye en una espiral infinita y paralizante de autoexigencia de erudición que depende mucho de la falta de confirmación emocional de los esfuerzos realizados. Inversamente, el valor del saber de oídas explica también la irritante falta de comprensión y de caridad interpretativa que se encuentra en muchos intelectuales consagrados cuando discuten con otros pensadores. En estos falsos debates, la falta de capital cultural no impide el arrojío en la escritura (que muchas veces produce importantes valores intelectuales más allá de las enormes carencias hermenéuticas). Es el caso, por ejemplo de Randall Collins. Como señala Ramón del Castillo en su excelente reseña de *Sociología de las filosofías*: «Sorprende, por lo demás, la forma en que defiende su posición frente a algunos rivales sociológicos. Ataca a un "reduccionismo sociológico" que parece un enemigo de paja hecho a la medida de su propia teoría. Llamen la atención, sobre todo, sus curiosas alusiones al difunto Bourdieu, acusándolo de defender una homología estricta entre la distribución del campo filosófico y la estratificación social [...] ¿Es que Collins no ha leído a Bourdieu o es que no quiere hacerlo?». Uno de los efectos de consagración de los pensadores y de los textos, cabría señalar a Ramón del Castillo, es que *pueden* no leer a quien refutan o halagan. Sobre la homología de posiciones como útil explicativo de la filosofía véase Moreno Pestaña (2005a: 27-31).

dando otro nombre a los componentes de un *habitus*: unos recursos, un contexto microsociedad (dependiente de uno «macro») que los valora y una libido específica bien dispuesta al juego que debe jugarse.

La adquisición de más o menos energía emocional depende de cómo las estructuras de las redes intelectuales se encarnan en las interacciones cara a cara de los sujetos. Participar en un grupo de bajo status intelectual o participar en una interacción en la que uno no domina el sentido de la misma rebaja la fuerza emocional del individuo; lo contrario, la aumenta. La escasez de energía emocional acaba desconectando al individuo de los rituales de interacción importantes y bloqueando su capacidad intelectual. Las estrellas intelectuales, por el contrario, reciben la atención de las interacciones de más y mejores situaciones de encuentro entre intelectuales y, en tales situaciones, tienden a dominar la atención del conjunto.

De este modo, Randall Collins permite conciliar la atención a las situaciones concretas con el análisis estructural y la calidad de la noción de ritual aparece con toda su fuerza. En ese sentido, Collins ayuda a precisar las bases de lo que podría ser una etnografía de los intelectuales teóricamente rica y empíricamente llena de preguntas posibles y de contextos de observación a definir. Lamentablemente, la escala de análisis que escoge Collins, que tan enormes frutos le proporciona, también tiene sus servidumbres y le permite precisar muy poco en esa dirección. No es tanto, como él dice, que «nuestro telescopio no ayuda a enfocar suficientemente bien» (Collins, 2005: 54), sino que las unidades de observación que se ha dado por objeto (nada menos que la historia entera de las filosofías, incluyendo en estas muchas que los referentes habituales de la disciplina ignoran sistemáticamente) y los modos de construcción de los materiales empíricos que se ha procurado⁷ no le han permitido elaborar lentes con un radio de visibilidad menos amplio pero con una capacidad de aumento superior. Una teoría de cómo se conectan las situaciones con las estructuras no puede ahorrarse el estudio concreto de las primeras. Parece como si Collins hubiera habilitado una excelente teoría entresacada de materiales que no se han construido adecuadamente para probarla o refutarla o sólo la prueban en aquello que atañe a los modos más generales de conectarse las redes. No, ciertamente, en cómo los rituales conforman en el cara a cara los intercambios de los sujetos.

Uno de los problemas tradicionales de la teoría sociológica es el de la relación entre las situaciones y las estructuras globales. Collins, por una parte, asume la herencia de una sociología definida por las situaciones concretas aunque resuelve la descripción de cómo en ellas se generan las estructuras con un cierto cientificismo incómodo. Para él, si conociéramos la posición en el mercado intelectual de

⁷ El análisis de historias de la filosofía. Evidentemente, cuanto más avanza el análisis de Collins más materiales tiene a su disposición y más ricas y precisas son sus narraciones. En cualquier caso, el modelo analítico encorseta constantemente el análisis obsesionado por repetirse en bastantes ocasiones de manera circular. La discusión profunda del modelo epistemológico de Collins rebasa las pretensiones de este artículo. Sobre las condiciones de la argumentación sociológica véase Moreno Pestaña (2003: 51-67).

dos individuos, su capital cultural y la cantidad de energía emocional de que disponen, podríamos prever mucho de lo que hablarán. Ciertamente, Collins sabe bien que semejante información nunca será asequible. En cualquier caso, su posición es clara: si el mundo nos es impredecible pareciera que hay que achacarlo a carencias epistemológicas y no a que nuestra ontología le otorgue un lugar a la germinación de la novedad.

Este *tour de force* de sabor «spinozista», en el que el azar no sería más que el asilo de la ignorancia, convencería más si se acompañase de una buena argumentación aristotélica que mostrase que nuestra realidad (el mundo «sublunar») está preñada también de lo imprevisible. Desde el punto de vista de la construcción del relato histórico, ninguna narración de un proceso puede resultar convincente si en ella no comparecen sin escamoteo las condiciones materiales, los objetivos vitales de los individuos y los imprevistos con los que una coyuntura modifica los recursos de los sujetos y sus objetivos finales (Veyne, 2006: 121-160). Erving Goffman insistía en que todo encuentro entre sujetos pone en funcionamiento las categorías sociales a las que pertenecen los sujetos (esto es, sus determinaciones estructurales) pero también las identidades individuales de los mismos y todo ello en un escenario condicionado por el pasado de ambos pero también abierto a la novedad. Claro, lo que Goffman (1988: 196, 208) llamaba el «situacionalismo rampante», supone que las categorías que se emplean en una situación han nacido en la situación misma y con ello se confunde lo que procede de la situación con aquello que está «en situación» pero que ni mucho menos ha germinado en ella.

Véase si no otra experiencia de Xavier Zubiri, ya catedrático en España, con la estrella indiscutible de la filosofía alemana de su tiempo, Martin Heidegger. Durante su estancia en Friburgo, Zubiri asiste a los cursos de Heidegger, pasea con el filósofo por la Selva Negra y participa en las tertulias que narran las disputas del autor de *Ser y tiempo* con su maestro Husserl y con Cassirer. Zubiri, sin embargo, no ha ido allí para acompañar al pensador como un adorador en la sombra, soportando sus desplantes como si de un seguidor juvenil se tratase y desea animosamente entrar en contacto con él. Heidegger se escabulle una y otra vez y Zubiri, un hombre con talento, cultura y curtido en las pruebas, tremendas, de ser sacerdote de una Iglesia en la que no confía, no puede soportar la humillación. Poco antes de irse, Zubiri, con todo su orgullo personal e intelectual, escribe una carta al filósofo en la que le comunica su evaluación. El comportamiento de Heidegger hace al hombre indigno de los atributos que él había imaginado al leer su obra: «Creía que un hombre que puede escribir *Ser y tiempo* puede comprender alguna cosa de los hombres. No podía creer que la metafísica cerrara un espíritu sobre sí mismo, confundiendo la intimidad con el hermetismo. Al contrario, la intimidad da una posibilidad más delicada de entrar en comercio con los otros sin perderse en ellos. [...] Después de todo me marché tan triste y atormentado como he llegado, con el dolor escondido de haberme equivocado en un momento decisivo de mi vida». Temiendo ofender demasiado a Hei-

degger, Zubiri no deja de introducir halagos que mostraban cuánto había interiorizado la filosofía de la Selva Negra como clave descriptiva de los avatares de su identidad y de su intimidad: «La soledad última es la única manera de estar cerca de los otros. Por mi parte, entre nosotros ha pasado algo que jamás se borrará de mi ser. Permítame borrar todo malentendido llamándole amigo. Amigo restará usted para mí en la secreta soledad de mi existencia». La jugada epistolar tuvo sus frutos y sacudió al filósofo alemán, que invitará a Zubiri a su casa y tras una cena y una extensa discusión filosófica lo abrazará al despedirse y le preguntará: «¿Por qué, *Herr Kollegue*, no ha hablado usted antes?» (Corominas y Vicens, 2005: 214-215).

La situación pudo haber acabado de modo indeseable para ambos: Heidegger tratando como un segundón a un importante filósofo europeo en ciernes (por lo demás, popularizador valioso de su obra en el mercado español) mientras que Zubiri podría haber vuelto a casa con la desagradable impresión del ninguneo de una de sus devociones intelectuales. Una cultura, según Goffman, proporciona a sus miembros un saber cultural implícito «sobre indicadores concretos de status y carácter que permiten interpretar a un individuo». Pero las conexiones entre el orden social y el orden de la interacción no son automáticas y el segundo nunca reproduce automáticamente el primero. Heidegger y Zubiri tenían mucho en común (Corominas y Vicens, 2005: 200): una trayectoria social violentada pero también promovida por el mundo católico, la búsqueda de vías con las que otorgar dignidad filosófica a los problemas religiosos (algo que la seca y de vocación científica fenomenología de Husserl permitía muy poco), la ambición intelectual... Heidegger, dominante en la red de contactos, no lo había sabido percibir y eso que según explican sus biógrafos, Zubiri estaba cerca de él e intentó hacerse notar con estrategias diversas. Según Goffman (1988: 207-208):

En los encuentros, la selección tranquila puede tener lugar y asegurar, como dice Bourdieu, la reproducción de la estructura social. Pero esta fuerza conservadora, desde el punto de vista analítico, no procede de la situación. La evaluación subjetiva de un gran número de atributos sociales, sean tales atributos socialmente reconocidos o no, proporciona un microlugar de mistificaciones: el valor secreto atribuido, por ejemplo, a la raza, puede mitigar un valor igualmente secreto acordado a otras variables estructurales —clase, sexo, edad, pertenencia a un grupo, red de padrinazgo—, estructuras que, en el mejor de los casos, no son totalmente congruentes las unas con las otras. Por lo demás los atributos estructurales, se manifiesten de manera abierta o disimulada, no se imbrican totalmente con los atributos personales, como la salud o el vigor, u otras propiedades que no existen en ningún otro lugar que en y por las situaciones sociales —la buena presencia, el estilo—. Lo que en los procesos de encuentro constituye lo situacional, es la evidencia que tales encuentros aportan a los atributos reales o aparentes del sujeto, tanto que dan al mismo tiempo la ocasión de determinar las oportunidades de una vida, a través de una indefinible evaluación de un conjunto de evidencias. Aunque esta coyuntura permite en general consolidar subrepticamente las líneas de fuerza estructurales, puede también debilitarlas.

Habría sido fácil para Collins, con un libro tan rico y una teoría tan estimulante, evitar el aroma cientificista declarando, simplemente, que una buena parte del análisis debía registrarse, completarse y precisarse en contextos construidos etnográficamente (sea por la descripción detallada de situaciones, sea por la observación) y que el análisis concreto no puede reducirse a ciertas ecuaciones esquemáticas (ritual de interacción + energía emocional = pensamiento), con las que Collins parece operar en algunos momentos de su obra. El libro abre un nuevo terreno de exploración, insuficientemente precisado aún (la socioetnografía de los intelectuales debería convocar las energías para ello), pero extremadamente más profundo que buena parte de lo que se admite por historia de la filosofía y, no digamos ya, por un análisis de los «grandes» filósofos reservado a los inspiraciones desiguales de los comentaristas.

LAS REGLAS DEL CEREMONIAL FILOSÓFICO

Por lo demás, el estudio del ritual supone otra dimensión que el libro de Randall Collins no trata concretamente, aunque sí, como se verá, propone una excelente reconstrucción de la misma y el efecto importante que desempeña en la construcción de las dimensiones «filosóficas» de la personalidad. En toda situación de comunicación ritual hay un conjunto de normas que permiten que los individuos mantengan su amor propio expresándose mutua consideración. En tanto que filósofos, los sujetos interiorizan durante su educación escolar y su socialización profesional un conjunto de economías de referencia a los clásicos, de construcción de la argumentación, de modos de intercambio con colegas y con profanos que contienen atributos fundamentales para sí mismos y para los demás. Este conjunto de reglas ceremoniales están presentes en el cara a cara y en los encuentros entre los «queridos y admirados colegas», en las referencias a los «maestros en la cercanía o en la distancia» y también en los modos de burlar a los pretendientes que uno no desea admitir en su círculo, a los interlocutores a los que se desprecia o a los que se teme. Tales reglas ceremoniales (de evitación y de presentación) se expresan según Goffman de dos modos: por nuestro aspecto físico, nuestra ropa y nuestra manera de expresarnos corporalmente y por los gestos de deferencia por los que, bien evitamos al indeseable, bien reconocemos al celebrado. Gracias a tales reglas, los individuos mantienen su amor propio y confirman o degradan el de sus interlocutores. El uso concienzudo de tales rituales sirve para hacerse un hueco en los universos competitivos, señaladamente entre ellos, el intelectual. La falta de dominio de los rituales puede arrostrar a los individuos a los nódulos más pobres de las redes filosóficas, hundir su energía emocional y condenarles a la parálisis intelectual e incluso humana.

Por lo demás, semejantes rasgos ceremoniales no sólo se encuentran presentes en los encuentros cara a cara. Instituyen, por ejemplo, rasgos centrales de la escritura filosófica y pueden detectarse fácilmente en los abundantes guiños estilís-

ticos de la cultura «letrada» cuyos rasgos han sido poco o nada estudiados. En un análisis sobre textos de disertación filosófica elaborados por estudiantes, Louis Pinto ha explicado cómo —en el sistema escolar francés— se expresa la competencia filosófica y cómo la ceremonia de la misma es independiente de, lo que podría llamarse, su sustancia. Émile Durkheim distinguía entre reglas sustanciales y reglas ceremoniales, señalando que las primeras tienen que ver con los asuntos que se consideran importantes por sí mismos independientemente de las intenciones expresivas del sujeto, reservando para las segundas las cuestiones a las que el individuo, quizá asocie un valor menor, pero en las que expresa cómo se considera a sí mismo y cómo considera a los demás. Goffman consideraba que el valor de las reglas ceremoniales era central para expresar la calidad sustancial de un individuo y que haríamos mal en acantonarlas dentro de la etiqueta insustancial. Louis Pinto (1987: 34) señala lo mismo cuando evalúa qué (evidentemente, en una situación cultural concreta) hace a una disertación escolar filosófica o no:

Más que del orden lingüístico o cognitivo, la dimensión primordial de la competencia filosófica es de orden estético, dado que la postura filosófica se caracteriza por todo lo que se asocia habitualmente al gusto, un sentido de lo inconcebible, de lo indecente y de lo incongruente, de lo que va junto y de lo que chirría, se trate de colores, de músicos o de conceptos: la elevación propia de la actividad filosófica es una de las formas específicas por medio de las cuales se consume el sentido social de la apariencia⁸.

La reconstrucción que realiza Randall Collins de la trayectoria de Ludwig Wittgenstein debería hacer cambiar de opinión a quienes creyesen que Louis Pinto habla sólo de la tradición francesa o continental. El filósofo fetiche de la filosofía analítica se caracterizó por su capacidad, primero, para tocar todos los núcleos centrales de las redes filosóficas que le quedaban próximas y por desbancar a sus patrocinadores con un estilo humillante en el que se expresaba su «genio». Para ello, Wittgenstein sólo necesitaba abandonarse a una dinámica que controlaba muy bien: la del comportamiento de «un grupo reducido e intensamente concentrado, que constantemente recuerda a sus miembros su estatus de elite. Las rivalidades y los celos por la preeminencia y la cercanía a los favoritos recuerdan los concursos de popularidad y los líos amorosos de un club social adolescente» (Collins, 2005: 741). Primero, Wittgenstein logró el patrocinio de Bertrand Russell. En ese tiempo, redactó el *Tractatus*, y pretendió radicalizar a su maestro buscando un lenguaje perfecto para toda la filosofía y no sólo las matemáticas. Eso sí, siempre introduciendo una veta de misticismo que hacía el libro atractivo para un público distinto al que se concentraba en los debates filosóficos sobre las ma-

⁸ Para Louis Pinto, por tanto, en un aprendiz de filósofo francés no se premia tanto su calidad literaria o sus conocimientos (lo que haría a la filosofía demasiado «literaria» o demasiado «científica», dos polos entre los cuales debe situarse), sino su poder para articular con estilo transgresivo e inesperado un conjunto discursivo.

temáticas⁹. Posteriormente, entró en contacto con Rudolf Carnap y el círculo de Viena y allí donde estos creían encontrar un referente en la organización de un edificio de filósofos con formación científica, Wittgenstein comenzó a amplificar sus dudas respecto a una consideración racionalista de las matemáticas y del lenguaje y a girar hacia la filosofía del lenguaje común que G. E. Moore popularizaba en otro de sus círculos de referencia en Bloomsbury.

Wittgenstein sabía aferrarse a la reputación de sus diferentes mentores e incluirla en su propia posición. Era, dice Collins, un «vampiro de energía emocional» que agotaba a aquellos a los que se unía y que gozó de un carisma enorme antes de que se le conocieran demasiadas publicaciones solventes. Escribió poco y cuando lo hizo utilizó un estilo «perentoriamente asertivo, típicamente carente de argumentos de apoyo, pero con un aire aforístico y un brillo literario que hacen de sus manuscritos el equivalente literario de la poesía» (Collins, 2005: 742). Ello no impidió que fascinase a sus contemporáneos, que se le dedicaran versos y que pasase buena parte de su vida compitiendo en extravagancias con el círculo de Bloomsbury, siendo incapaz de discutir con quien no se mostrase servil y variando su posición filosófica según percibía —y estaba socialmente muy bien situado por su enorme riqueza y su capital social, para localizar dónde estaban los movimientos importantes — los cambios en las redes intelectuales. Fue, insiste Collins, un gran pensador labrado a golpe de un culto a la personalidad que supo conquistar desde joven, culto que utilizó para asegurarse un lugar central en todas las redes intelectuales que quedaban a su disposición.

Wittgenstein interpretaba como nadie las reglas de la comunicación ceremonial entre filósofos y ello teniendo o no, por lo que parece, cosas sustanciales que decir. Sus puestas en escena eran impecables:

Con frecuencia se ha descrito su manera de dar clases, y parece que era completamente distinta de la de cualquier otro profesor de universidad: enseñaba sin notas, y con frecuencia parecía estar simplemente de pie delante de su público, pensando en voz alta. De vez en cuando se detenía y decía: «Un momento, ¡dejadme pensar!», y se sentaba unos minutos, mirando su mano vuelta hacia arriba. A veces la clase comenzaba para dar respuesta a una pregunta procedente de un miembro de la clase particularmente valiente. Con frecuencia maldecía su propia estupidez, diciendo: «¡Qué idiota soy!», o exclamaba vehementemente: «¡Esto es endiabladamente difícil!» (Monk, 2002: 273).

⁹ En sí, el texto es un modelo de composición filosófica logradísima, aunque desde luego no por su claridad y rigor: es un modelo de lo que Bourdieu, a propósito de Heidegger, llamaba «pensamiento bizco» (se dice una cosa sin dejar de aludir a otra por el modo de decirlo y por los signos sutiles de los que se siembra la expresión) que lo vuelve especialmente útil para producir enunciados desde las más diversas posiciones. La contextura profética del *Tractatus* fue descrita así por A. M. Quinton: «La biblia del movimiento de análisis lógico era el *Tractatus* de Wittgenstein. Como otros textos sagrados, combinaba fervor profético y oscuridad sibilina de tal modo que pedía y recibía muchas interpretaciones en conflicto recíproco. Expresado en aforismos pregnantes, usaba términos familiares nuevos pero inexplicados». Citado en Schulz (1970: 13).

Si el contacto positivo con las celebridades y los públicos, es una de las condiciones de la adquisición de capital cultural y de energía emocional, de comprensión de qué cosas pueden decirse con oportunidad intelectual, el estudio de las que se dicen y se hacen en las ceremonias de interacción se convierte en una clave básica del análisis de la construcción de las carreras filosóficas (Moreno Pestaña, 2006: 39-99). Los individuos ganan en cada contacto un índice de confirmación personal y acumulan unas redes sociales que les permiten percibir de qué manera y cómo pueden invertirse sus recursos intelectuales. Muchos de estos se adquieren de oídas, aunque la mayoría, ciertamente, suponen procesos de acumulación cultural mucho más sustanciales que simplemente ceremoniales. Ahora bien, debido a fallos en las interacciones, un capital cultural logrado puede venirse abajo y atascar la trayectoria de un individuo hasta extremos fáciles de evaluar.

El filósofo español Juan Carlos García-Borrón narra un ejemplo de ello. Procedente de clases medias modestas, orientó su carrera con todas las precauciones posibles. En su oposición a profesor de instituto, llamó la atención de Ángel González Álvarez, uno de los próceres de la filosofía integrista de la época, de enorme poder institucional. García-Borrón cometió el error de permanecer fiel a un director de tesis (Joaquín Carreras Artau) bastante relajado respecto al destino académico de sus doctorandos (entre los que se encontraba Manuel Sacristán) y rechazó la propuesta de convertirse en doctorando de González Álvarez. Pidió el destino de profesor de instituto en Lorca, esperando que González Álvarez, pese a todo, concretarse su oferta de una plaza en la universidad de Murcia. García-Borrón acabó, no demasiado feliz por su destino, en un instituto y dejó un testimonio patético de cuánto pueden bloquearse las carreras por inconveniencias ceremoniales:

Pero lo que más pesó en el platillo de [elegir] Lorca era que en aquellas fechas sólo Madrid, Barcelona y Murcia tenían sección de Filosofía en su facultad de letras; y la única de las tres abordable desde una de las vacantes disponibles era Murcia, desde Lorca. [...] La razón principal de mi elección resultó desmentida por lo hechos. Ya empezó a serlo en la comida en que tribunal y opositores aprobados celebraban la elección de cátedras. González Álvarez [...] *me sentó a su lado*¹⁰ y me dijo con cierta sorna que aunque yo me hubiera oído votar «por unanimidad», él tenía sus reparos a aquel voto, porque (*ahora con amplia sonrisa*) no me *veía* «de profesor de instituto». Acto seguido se *ofreció* a dirigir mi tesis doctoral: le «había gustado mucho» mi crítica a la consideración orteguiana de la vida como «realidad radical», y me *esbozó un plan* de cómo debía desarrollarla... para ir a parar a «la verdadera» realidad radical, por supuesto en el espíritu del tomismo.

Mis pocos años, el envanecimiento por el reciente éxito y quizá también el jovial apetitivo que abrió la comida me animaron a iniciar mi respuesta con la cita del comienzo de un cuento publicado por Edgar Neville en *Revista de Occidente*: «Dios estaba muy aburrido, porque se sabía el final de todos los cuentos»; y a mí tampoco me parecía incitante trabajar en un cuento cuyo final se me daba por adelantado. La mirada con que «Don

¹⁰ Todas las cursivas de este texto son mías.

Ángel» recibió tal respuesta me convenció de que tenía que modificarla (García Borrón, 2004: 91-92).

LA DESTRUCCIÓN DE LAS CONDICIONES CEREMONIALES DE LA IDENTIDAD DEL FILÓSOFO: LOCURA, REPUTACIÓN, CREATIVIDAD

Como puede comprobarse con el ejemplo de Wittgenstein, el cultivo del genio exige, por una parte, destruir las expectativas establecidas y, por otra, satisfacerlas de un modo que nadie parecía capaz de realizar. Cada entorno filosófico, como cada mundo de vida, tiene reglas acerca de qué conviene y no conviene hacer y, por tanto, lo que en un lugar puede ser un comportamiento completamente disparatado en otro puede adaptarse bien a una hipérbole de salidas de tono que proporcionan prestigio. Como bien señalaba Goffman, llamamos loco a aquel que viola las reglas cotidianas de interacción y qué sea o no normal en éstas es algo que debe situarse en cada contexto concreto. La descripción que propone Eric Hobsbawm (2002: 203) de un encuentro con Louis Althusser resulta tremendamente aleccionadora al respecto:

Era un maniaco depresivo que acabaría matando a su mujer. Pero ni siquiera eso era previsible entonces, aunque en sus fases de locura resultaba una experiencia bastante desagradable. Poco antes de la tragedia vino a Londres, oficialmente a participar en un seminario en el University College, y de manera extraoficial a buscar apoyo para cierta iniciativa estratosférica en la que pretendía involucrar a *Marxism Today* y a mí mismo. Su anfitrión nos lo endosó después de acogerlo una noche en su casa y Marlene [mujer de Hobsbawm] lo cuidó toda una mañana, durante la cual, inspirado por el modesto instrumento que teníamos en casa, insistió en encargar un gran piano de cola en una tienda de la ciudad para que se lo enviaran a París. Cuando le tocó hacerse cargo de él al siguiente afortunado, expresó un vivo interés por un Rolls-Royce (o quizás un Jaguar) visto en un concesionario de Mayfair que insistió en visitar.

Uno, si es un distinguido marxista y militante comunista británico, no espera de un distinguido marxista y militante comunista francés una pasión desmedida por los automóviles de lujo y, aunque lo del piano resulta menos extraño cuando de un filósofo parisino se trata, no deja de sonar fuera de lugar en una visita de trabajo. Por lo demás, la tendencia a unir a los sujetos en iniciativas que estos consideran disparatadas es no sé si un síntoma *per se* de locura. Sin duda, lo es (y si se le suman las querencias automovilísticas y melómanas mucho más) de que el individuo no quiere quedarse en la posición que los demás le asignan y que, al no hacerlo, pone a estos en un tejido relacional para el que no quieren y quizá no pueden ponerse a disposición del interesado.

El destino trágico de Althusser hace que nuestro juicio sobre cada una de sus salidas de tono sea, creo yo, demasiado rotundo (y ello sin cuestionar que estaba enfermo). Al fin y al cabo, Heidegger podría haber reaccionado con desagrado a

la carta de semejante sacerdote español que traicionaba, con sus confesiones inoportunas y sus reprimendas altaneras, que no era capaz de mantenerse en el lugar subordinado que el maestro le había asignado. Manuel Sacristán, según su biógrafo y discípulo próximo, solía también juzgar severamente a quienes pretendían acercársele sin cumplir los requisitos intelectuales mínimos, esto es, a quienes, según su juicio, deberían haberlo escuchado sin romper las barreras informales que les separaban del círculo de seguidores y entrando así en un radio de proximidad que sólo podían ocupar sus discípulos:

[Sacristán estaba unido] a un grupo de gentes capacitadas, las cuales alcanzarían posteriormente cátedras de universidad y de instituto, [que] se inscribían en los cursos de doctorado. Sin embargo, también tenía que soportar el asedio de una franja lunática, personas bienintencionadas, pero carentes de los requisitos elementales de rigor o de sentido común, empeñadas en que les dirigiera tesis doctorales imposibles o tal vez deslumbradas por él. Manolo [Sacristán] daba algún consejo realista pero cortaba en seco las pretensiones desorbitadas. Luego se preguntaba con cierta angustia: «¿Por qué todos los locos vienen a parar a mí?» (Capella, 2005: 245).

Ciertamente, los comportamientos en los que los individuos se toman por quienes sus próximos consideran que no son, rompiendo las barreras informales y formales por las que se puede acceder a los contactos sociales (y Heidegger ya había mostrado a Zubiri que, según su percepción, su atención no era para él del mismo modo que Sacristán lo hacía con sus engorrosos, por osados, admiradores) y reivindicando un estatuto distinto al que su entorno desea acordarles pueden ser resultado de un problema mental de origen orgánico, de una visión de sí desajustada respecto de la que proponen los próximos o de una mezcla de ambas. Las consecuencias de rechazar la imagen que reclama un individuo pueden contribuir a hacer de la diferencia de criterio, una fosa enorme entre el pretendiente y los discrepantes, esto es, a transformar el desacuerdo en una designación de loco y en la formación de una coalición estable de sus próximos y una autoridad médica y legal contra él.

Sea o no un enfermo mental con causas orgánicas y acabe o no convirtiéndose en alguien con una psique mórbida, «la cosa más destructiva que puede hacer una persona es intentar saltarse el lugar que los otros consideran que no puede abandonar» (Goffman, 1973: 360). Esa situación no sólo la han conocido los sacerdotes-filósofos en busca de las estrellas intelectuales, los grandes intelectuales franceses con una larga historia de problemas psíquicos o los jóvenes fascinados, sin cumplir los requisitos, por una de las estrellas del pensamiento español. También la han conocido grandes intelectuales que parecieron disparatados a sus contemporáneos y que la posteridad ha juzgado que, locos o no, no hacían tan mal en pretenderse desconsiderados. Ello nos enseña bastante sobre los componentes rituales de la actividad intelectual y sobre las condiciones de su ejercicio.

Un interés importante de la lectura de Collins consiste en precisar históricamente cómo quedó unida la filosofía a la enfermedad mental y en proponer una interesante explicación sociológica de la misma. Una de las claves de la vida intelectual es la disputa por el espacio de atención: «Imaginémonos una gran cantidad de personas esparcidas por una llanura abierta del tipo de las que aparecen en los paisajes de Salvador Dalí o Giorgio de Chirico. Cada una de ellas está gritando “¡Escuchadme!” Así es el espacio de atención intelectual. ¿Por qué debería una de estas personas escuchar a la otra?» (Collins, 2005: 39). Para Collins, la atención intelectual se estructura según, lo que él llama, una «ley de los números pequeños» que define las dimensiones del espacio de atención por el que compiten los intelectuales. La ley de los números pequeños suele situarse entre un umbral mínimo de tres, sobre todo, porque sin dos posturas no es posible el debate y la creatividad intelectual. Y dadas las dos y su debate, explica Collins, surge inmediatamente una tercera que se dedica a señalar defectos a cada una de las escuelas contendientes (Collins, 2005: 87, 197). El umbral máximo es el de seis, por encima de él las escuelas no pueden concentrar su atención en unos puntos del debate que permitan una discusión viable. La sobrepoblación del espacio de atención disemina la concentración de las discusiones intelectuales y vuelve a los intelectuales escépticos respecto a la posibilidad de la verdad.

La conquista de un público que considere las propias posiciones se convierte así en una de las condiciones para la creencia del intelectual en la calidad de su actividad. El público, por supuesto, debe estar al nivel de lo que un intelectual espera de sí mismo. De lo contrario, debe buscar un público de sustitución con el que evitar el riesgo de una crisis de creencia emocional en su actividad. El cambio de público exige, a menudo, reconversiones dolorosas, en las que el intelectual debe reevaluar el sentido de su actividad y procurarse un estatuto diferente del que perseguía en un principio. El sujeto necesita hacer el duelo respecto de sus esperanzas frustradas y asimilar como interlocutores y problemas de calidad a sus nuevos referentes. La existencia de un intelectual supone siempre una red de reconocimiento con la que dialoga incluso cuando crea en soledad. El mejor capital cultural puede dilapidarse si esa red desaparece; la búsqueda de un mercado sustitutivo es la condición del mantenimiento de la energía emocional. Las muertes simbólicas pueden entonces resarcirse en vidas sustitutivas de mayor o menor fuste que aquellas que se abandonan (Goffman, 1969: 288-289; Moreno Pestaña, 2005b).

La otra posibilidad, más dramática, consiste en la caída radical de la estima de sí con la consiguiente generación de comportamientos neuróticos. Fue, señala Collins, lo que sucedió en Alemania en los comienzos del siglo XIX. Siete escuelas se disputaban el espacio de atención: la filosofía crítica de Kant, una versión realista de ésta desarrollada por Herbart, el idealismo de Fichte, la filosofía de la naturaleza de Schelling, el idealismo estético que Schelling desarrolló posteriormente en la línea romántica de Schiller y el cristianismo de Schleiermacher. Por si fuera poco, apareció Hegel, conectado personalmente con buena parte de los círculos de

la red y logrando poco a poco hacerse con el idealismo de Schelling y con la filosofía de Fichte para aplicarlos al desarrollo de la historia.

Sin embargo, los sistemas filosóficos, explica Collins con gracia, campaban a sus anchas y los concurrentes se apelotonaban en la búsqueda de un hueco propio. Muy cerca de Schopenhauer vivía Krause que tuvo que esperar a que Julián Sanz del Río le otorgase un papel de primer orden en la historia intelectual del siglo XIX español pero que no conoció en vida una trayectoria demasiado gloriosa. El primero, durante mucho tiempo, no tuvo nada de extravagante. Fue un individuo que progresaba convenientemente en el mundo intelectual, ampliando sus contactos y obteniendo el tipo de retribuciones simbólicas que permiten el desarrollo del deseo intelectual. Schopenhauer, sin embargo, accedió a las redes relativamente tarde, cuando muchas posturas estaban ya establecidas. Se alimentó entonces de los principales debates en las redes pero cuando intentó formular su versión peculiar de una vuelta a Kant trufada de pesimismo religioso y alusiones sexuales encontró todo el espacio de atención intelectual ocupado por Hegel. Fue entonces cuando Schopenhauer, señala Collins, cayó en un «*impasse* estructural» y comenzó a tener comportamientos extraños. Su ejemplo entra dentro de una serie que agrupa también a Hölderlin, Novalis y Kleist, símbolos de una época que acabó idealizando la enfermedad mental como si fuese un síntoma de la abundancia de genio. En el fondo, señala Collins, la locura no fue sino el efecto perverso de un mundo que había fabricado muchos aspirantes a los que luego no proveyó de puestos (Collins, 2005: 637-639). Durante mucho tiempo, habían adquirido fe en la altura de su misión dentro de redes intelectuales tupidas y ricas, para luego encontrarse con la carencia de un público que homologase su actividad. El creador fue producido por redes intelectuales importantes pero luego, debido a cambios en la coyuntura, sus expectativas de éxito no encontraron la confirmación que cabía esperar.

Ciertos contextos, explicaba Goffman (1974: 82-83), impiden a los individuos emplear los signos que permiten otorgar de sí mismo una visión digna. Se destruyen entonces los «fundamentos ceremoniales» del yo. Los hospitales mentales que obligaban a los individuos a vivir en condiciones degradantes no sólo destruían, como querría un idealismo que vería a la «sustancia» del sujeto inalterada por lo avatares de su «apariencia», la fachada del individuo, sino también las condiciones mismas de la creencia en la calidad de la propia subjetividad. Con la destrucción de las reglas ceremoniales del yo, es el yo mismo lo que se destruye. La destrucción de las condiciones ceremoniales de la identidad de un intelectual no necesita un hospital mental, basta con que aquellos con los que comparte tiempo y espacio consideren, y se lo hagan notar (en ocasiones ni escuchándolo), que se toma por quien no debe.

A pesar de la mitología del creador solitario, el trabajo intelectual se nutre de la conversación con un conjunto de mundos que resultan significativos. Resulta interesante que un creador puede hablar internamente con los grandes de su disciplina (sus escritos así se lo parecen a quienes en su época estaban por venir) y no

encuentre en su entorno ninguna persona de entidad con la que conversar o las que encuentre sean, muchas de ellas, vistas con la desazón que angustiaba a Sacristán. Cuando desaparece el público cualificado (no basta cualquiera) de un intelectual, se derrumban una de las condiciones de la creencia en su actividad. Las locuras teatralizadas de ciertos intelectuales tienen poco de locura: es un ritual de presentación de la condición de genio, realizada delante de un público cuyo inconsciente ha sido activamente trabajado por una mitología que, como muestra Collins, se remonta a la inflación de candidatos que hubo a comienzos del XIX en Alemania. Debe conservarse pues la advertencia de Goffman: cada mundo social tiene su propio sentido de las reglas de interacción y de lo que constituye su violación; no son las mismas las de los filósofos que las de los abogados o que las de los agentes de policía. Por supuesto, Goffman (1973: 332), quien era muy duro con la tradición sociologista que consideraba a la locura una simple construcción (como si con eso se dijese más que una banalidad), no niega que existan, y es fácil comprobarlo, sujetos que no guardan las condiciones mínimas que permiten relacionarse con ellos y que se generen situaciones en las que el desfondamiento de la identidad (en suma, una muerte simbólica) impide a los individuos continuar con la existencia que llevaban hasta el momento. En el caso de los filósofos esa situación adviene, en una proporción importante, ante la ausencia de un público al que mostrarse y con cuya presencia, críticas y halagos pueda mantenerse la creencia en la entidad de la tarea que se realiza.

Ejemplos como el de Schopenhauer —un gran creador con problemas de reconocimiento entre contemporáneos— no son únicos en la historia del pensamiento y ayudan a comprender la diferencia entre la reputación y la creatividad. Dentro de su reconstrucción del idealismo norteamericano, Collins presenta también la figura de Charles S. Peirce. Éste llegó a la filosofía después de una inconstante carrera como científico y una profesionalización fallida como matemático, disciplina en la que cometía muchos errores y que acabó sustituyendo por la lógica como materia de consolación. Como toda trayectoria errática, sus condiciones estriban en una poderosa herencia familiar que, en el caso de Peirce, suponían tener como progenitor al más grande matemático y astrónomo norteamericano de mediados del siglo XIX. Peirce desarrolló una síntesis de idealismo y matemáticas y construyó una semiótica que resultaba demasiado avanzada para unas matemáticas que aún no estaban preparadas para comprender la calidad de sus trabajos. Según Collins (2005: 684), «era arrogante porque se veía a sí mismo como un genio (un papel para el que su padre lo había educado). Acertaba a ver las ramificaciones de su nueva ciencia como algo cercano, pero el proyecto entero resultaba invisible para la mayoría de los demás. A la luz de sus modestos logros en los campos convencionales, sus afirmaciones sonaban como las de un pretencioso y un charlatán». La respuesta del filósofo fue la búsqueda de nuevas posiciones: una cosmología evolutiva, una componenda religioso-científica con la que esperaba un triunfo de masas. Como Schopenhauer, Peirce tenía una gran cantidad de recursos, como él, carecía de un público bien definido que los confirmara. Como le sucedería más

tarde a Gottlob Frege (Collins, 2005: 705), la creatividad de Peirce era muy alta y prefiguraba buena parte de los problemas que el mundo intelectual consagraría más tarde como centrales. La escasa reputación de Peirce amplificó según Collins los efectos de una neuralgia y su comportamiento hacía la vida imposible a quienes convivían con él. La falta de una de las condiciones rituales de su yo filosófico acabó volviendo su comportamiento ritualmente insoportable en el resto de contextos de su existencia. Los círculos de los que deseaba atención no se la proporcionaban, aquellos que se la otorgaban le resultaban insuficientes (Goffman, 1973: 346).

No se trata pues de que nos encontremos con individuos que se hundan antes de producir creación de calidad. La existencia de tales «calamity Janes» (Collins, 2004: 196 y 2005: 45), siempre repletos de problemas y de bloqueos demuestra hasta qué punto la vida intelectual es una carrera de obstáculos tremendamente jerarquizada y en la cual mucha de la población que ingresa lo hace de manera transitoria y sin poder enfrentarse a sus exigencias crecientes. Tales individuos constituyen los límites entre el mundo intelectual y los círculos externos. Los casos de Peirce o Schopenhauer —como los de Kierkegaard o Nietzsche (Collins, 2005: 774)—, son de otra pasta: sujetos que recibieron los estímulos emocionales para crear, que adquirieron el capital cultural necesario para hacerlo con calidad pero que perdieron un público de referencia que les confirmara en su labor.

¿Ese público contenía sólo estímulos de entidad marginal respecto a la verdadera condición creativa de los sujetos? Necesitaríamos de la ciencia ficción para saber qué hubiera sido de los filósofos referidos con una acogida más calurosa por parte de sus contemporáneos y si su creación hubiera sido de mayor calibre. Me parece que el interés del asunto radica en otro punto. Asumimos que no sólo las vidas sino también las obras de los pensadores aludidos (en general, fragmentarias, abiertas en múltiples dimensiones sin llegar a culminar de todo ninguna...) llevan la marca del tremendo sufrimiento que les infligió la ausencia de un público que, y esto es fundamental, quizá no les proporcionase, por utilizar la distinción de Durkheim a la que aludí más arriba, confirmaciones «sustanciales» (en el sentido de que dialogar con un auditorio de estudiantes es menos importante, quizá, que dialogar con los clásicos de una disciplina) pero sí ceremoniales. Una persona, una vez que ha adquirido capital cultural y recursos emocionales, puede dialogar en soledad con elementos clave de la red intelectual pasada, presente y futura y percibir líneas de problemas que la posteridad puede recoger. Sin embargo, sin el contacto con el reflejo de sí como intelectual que le devuelve el espejo de sus contemporáneos es bastante probable que sucumba a la amargura y al desquicie psicológico. La creencia en el propio yo, decía Goffman (1988: 195), depende de los rituales ceremoniales y estos son inestables: la falta de respeto de las reglas pueden destruir radicalmente la creencia en sí mismo a quien se expone a ellos.

Que la creatividad sea posible sin la reputación demuestra que el mundo filosófico contiene múltiples dimensiones que pueden superponerse pero también di-

sociarse. Un filósofo puede tener los mejores puestos institucionales y ser despreciado por sus iguales y por el público; puede ser consideradísimo por estos y en el fondo no hacer sino adaptarse a las demandas de un mercado de escasa calidad intelectual. Puede dialogar con los problemas más sensibles de una red intelectual y ser incomprendido por su público y además ser relegado a puestos institucionales marginados. Aunque, insisto, las tres dimensiones pueden ir juntas (consagración institucional, reconocimiento por parte de los pares y calidad creativa) también pueden constituir cada una de ellas el precio a pagar por haber elegido una incompatible con las demás o con alguna de ellas. Las posibilidades lógicas son variadas; cada contexto histórico permite qué combinaciones son empíricamente viables o no. Pero su análisis sobrepasa los límites de este artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAPELLA, Juan-Ramón. 2005. *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta.
- CASTILLO, Ramón del. 2007. «Atlas filosófico», *Revista de Libros*, 121, pp. 23-27.
- COLLINS, Randall. 2004. *Interaction Ritual Chains*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- 2005. *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer.
- COROMINAS, Jordi y VICENS, Joan Albert. 2005. *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus.
- DURKHEIM, Émile. 2005. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF.
- GARCÍA-BORRÓN, Juan Carlos (2004): *España siglo XX. Recuerdos de un observador atento*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- GOFFMAN, Erving. 1969. «Calmer le jobard: quelques aspects de l'adaptation à l'échec», AA.VV., *Le parler frais d'Erving Goffman*, París, Minuit.
- 1973. «La folie dans la place», *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*, París, Minuit.
- 1974. *Les rites d'interaction*, París, Minuit.
- 1988. «L'ordre de l'interaction», *Les moments et leurs hommes*, París, Minuit-Seuil.
- HABERMAS, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.
- HEIDEGGER, Martin. 1995. *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- HOBBSAWM, Eric. 2002. *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica.
- HUSSERL, Edmund. 1985. *Meditaciones cartesianas*, México DF-Madrid, FCE.
- KUSCH, Martin. 1995. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Londres, Routledge.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1960a. «Partout et nulle part», *Signes*, París, Gallimard.
- 1960b. «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», *Signes*, París, Gallimard.
- MONK, Ray. 2002. *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama.
- MORENO PESTAÑA, José Luis. 2003. «¿Qué significa argumentar en sociología?: el razonamiento sociológico según Jean-Claude Passeron», *Revista Española de Sociología (RES)*, nº 3, 2003, pp. 51-67.
- 2005a. «La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del *Centre de sociologie européenne*», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 112, pp. 13-42.
- 2005b. «Cómo se piensa un fracaso» (Especial Manuel Sacristán), *El Viejo Topo*, nº 209-210, pp. 65-67.

- 2006. *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Barcelona, Montesinos.
- PINTO, Louis. 1987. «A l'école de la dissertation», *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, París, L'Harmattan.
- SCHARFSTEIN, Ben-Ami. 1996. *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- SCHULZ, Walter. 1970. *Wittgenstein. La negación de la filosofía*, Madrid, G. del Toro.
- VERGNIÈRES, Solange. 1995. *Éthique et politique chez Aristote. Physis, ethos, nomos*, París, PUF.
- VEYNE, Paul. 2006. *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil.

