

Una crítica epistemológica de ‘Cadenas de rituales de interacción’

An epistemological critique of ‘Interaction Ritual Chains’

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA

Universidad de Cádiz (España)

Miembro asociado del *Centre européen de sociologie et de science politique de la Sorbonne: équipe CSE*

joseluis.moreno@uca.es

Cadenas de rituales de interacción (CRI) modifica la metodología de *Sociología de las filosofías* (SF), que era un libro potentísimo pero internamente desequilibrado. Proponía una interesante socioantropología de la creación y de la recepción filosóficas basada en rituales de interacción pero el material —construido a partir del análisis de las redes intelectuales en las que germinaban las obras filosóficas— se prestaba poco a ilustrar, desmentir, cuestionar o ampliar la socioantropología propuesta. El libro probaba la existencia de conexiones mayores y más densas entre los filósofos importantes. Sin embargo, y salvo ciertas reconstrucciones biográficas, exploraba poco cómo se producían los rituales de interacción y se adquiría la energía emocional.

CRI aporta una descripción del funcionamiento de los rituales basada en materiales variados. Abundan las etnografías, aunque también las reconstrucciones históricas y la discusión con las explicaciones alternativas. El libro propone un modo convincente de qué es hacer sociología: no es entretenerse con el comentario eterno de los clásicos y la exploración de sus infinitas combinaciones, pero tampoco competir con los novelistas o con los cronistas. En ese sentido, Collins practica una sociología modélica, que no se deja encajar en la distinción entre arañas —teóricos especulativos— y hormigas —recolectores de material— (Rossi, 1990). Claro queda que considero el libro una obra mayor y que las críticas que vienen a continuación, por severa que alguna pretenda ser, no empañan mi admiración por una obra que propone una construcción teórica y empírica que invita a nuevas investigaciones y a nuevas reordenaciones conceptuales.

UNA EPISTEMOLOGÍA DE GÉNEROS Y ESPECIES

Randall Collins establece dos frentes de combate epistemológicos. Uno, respecto de las ciencias más allá de lo social (con las que cualquier teoría del cuerpo socializado debe vérselas), otro con lecturas alternativas en las ciencias sociales. En ambos casos, su propósito es claro:

la teoría contenida en CRI explica mejor los datos empíricos que los modelos alternativos. Todo puede ser integrado dentro del género «rituales de interacción»; luego, es verdad, hay que señalar la diferencia específica en cada ritual. Hay, y no podía ser de otro modo, una epistemología implícita en la sociología de Randall Collins.

Esa epistemología es idéntica a la que Collins sorprende en la filosofía. Leyendo creativamente a Mead, Collins presentaba el avance filosófico como el resultado de un proceso de abstracción y reflexividad. Según Mead, las personas contienen una personalidad moral más desarrollada si en la relación con el otro pueden adoptar un punto de vista más amplio y global, esto es, más abstracto. El progreso en la abstracción del otro generalizado contiene cada vez más elementos concretos del mundo intelectual en forma de perspectivas teóricas. Con esos elementos construye principios de reflexividad cada vez más amplios y universalizables. En filosofía, (SF, 798-801), debido a la transmisión intergeneracional, se mantiene la unidad a lo largo del tiempo y el sujeto debe incluir interlocutores cada vez más abstractos y menos personificados para formar parte de sus problemas comunes. Hay un ascenso en niveles conceptuales, cada uno de los cuales genera sus propios debates. Un intelectual sofisticado tiene más unidos en su interior los productos de una red históricamente densa.

En sociología esta concepción del avance sociológico tiene un enemigo: la teoría neokantiana y weberiana que insiste en el carácter provisional de toda construcción teórica y en que, la mejor, sólo ilumina ciertos aspectos de la realidad. De ese modo, señala Collins (CRI, 69), se renuncia a profundizar en la explicación sociológica y a probar la potencia de un paradigma. Estoy de acuerdo con Collins en aborrecer el «ignoramos e ignoraremos» si se convierte en pretexto para el relativismo y la falta de compromiso teórico y empírico.

CONTRADICCIONES EPISTEMOLÓGICAS EN COLLINS

Sucede que yo no entiendo así la enseñanza weberiana y que el problema es profundo y toca las fibras argumentativas de Collins. Weber insistía en que toda teoría, lo sepa o no, organiza la realidad de una manera sesgada y, por ende, provisional. Ortega (1976: 158) lo exponía gráficamente: todo concepto va montado en la ironía de sí mismo: cuando dice que algo es A o B, lo hace con una seriedad de *pince-sans-rire*, como quien se está aguantando la risa al reconocerse más contundente en sus juicios de lo que debería. El trabajo sociológico sobre la realidad histórica, explicaba Weber (WL, 180, 184), casa mal con la «petrificación china» de un sistema de conceptos que pretenda fijar, de una vez por todas, los campos de investigación y las preguntas que deben hacerse. Las realidades, siempre individuales (no porque estén formadas por individuos sino porque son configuraciones originales), sólo se dejan captar por un concepto genérico si las despojamos de lo que las hace radicalmente históricas. En su trabajo sobre la filosofía, Collins explicaba que las ciencias sociales están en un limbo a medio camino entre las ciencias y las humanidades: compiten dentro de la ley de los números pequeños (que permitía sólo a algunos llegar al centro intelectual) —proponiendo conceptos más generales y reflexivos— aunque trabajan sobre objetos empíricos y permanecen en un nivel limitado de abstracción. De lo contrario, derrapan en la filosofía (SF, 797). A propósito del patrimonio común en ciencias sociales, Collins tenía dudas: la lucha por el espacio de atención, en las ciencias

sociales, puede que conjugue a ciegos que palpan un elefante y cada uno de los cuales toma la parte que toca como el elefante entero (SF, 883). Pese a todo, Collins contemplaba la alternativa de que las ciencias sociales llegasen a verdades compartidas. Si la alternativa escéptica es la que se impone, cada «ciego», entonces, intenta imponer sus categorías lógicas, procedentes de una experiencia social determinada. La generalización de una teoría tiene mucho de extensión de un arbitrario simbólico (porque procede, si se sigue a Collins, de rituales de interacción específicos), de una profecía consistente en leer toda la realidad desde un exclusivo marco teórico. Collins parece haber asumido esa vía: la creación de una teoría-movimiento capaz de levantar la energía emocional de sus seguidores (CRI, 69-70).

Pero si seguimos la descripción de las ciencias sociales en *Sociología de las filosofías*, cabe preguntarse: ¿conviene una epistemología de géneros y especies a la sociología, si entre sus rasgos esenciales —sin el cual se trasmutaría en otra cosa, en general, un sucedáneo de filosofía— se encuentra el trabajo empírico? El trabajo empírico, en ciencias multiparadigmáticas —como demuestran serlo las ciencias sociales, más allá de promesas de fundamentación que tienen más que ver con la creación de símbolos de pertenencia, como señala Collins, que con el trabajo empírico— por un lado, produce unos enunciados observacionales cargados teóricamente, aunque puede concluirse que esa carga teórica puede ser mínima y formar parte del mínimo común denominador que caracteriza a una ciencia empírica y, por otro lado, propone sistemas teóricos desde los que explicarlos. Qué sea un enunciado observacional pertinente en sociología es una cuestión disputada. Existen dos posibilidades, formuladas por Passeron (1994: 109). Pueden aceptarse sólo los enunciados observacionales que promueven un grupo restringido de teorías. La otra posibilidad consiste en aceptar todos aquellos compatibles con cualquier teoría que promueva el conocimiento de lo social, lo cual supone aceptar una amplia pluralidad epistemológica en sociología.

Si se sigue el modelo de Collins en *Cadenas de rituales de interacción* —contradictorio, si estoy en lo cierto, con lo que señalaba en *Sociología de las filosofías*—, se opta por la primera opción. Por eso, cuando se discuten las teorías alternativas se intenta demostrarlas inferiores a la propia que, puede explicar lo que ellas explican, y hacerlo dentro de un marco más coherente lógicamente y más fértil para la investigación empírica. Collins codifica todo según las cadenas de rituales de interacción: por ejemplo, la lucha de clases es un conflicto entre diversas energías emocionales estratificadas, la producción teórica una forma de concentrarse en objetos sagrados y producir símbolos de pertenencia y las emociones un efecto de las cadenas de interacción ritual... La estrategia de discusión con los contendientes intelectuales es la siguiente: recodificar de acuerdo con el sistema teórico de Collins las aportaciones ajenas, a veces después de una buena lectura y, a veces, después de una lectura discutible (enseguida entraré en esta cuestión).

¿CÓMO SE DISCUTE UN CLÁSICO CUANDO LO ES DE LA SOCIOLOGÍA?

Puede que no sean dos reinos diferentes, pero sí creo que hay una frontera entre una teoría científica con vocación empírica y una metafísica consistente en la reproducción indefinida de un mismo lenguaje. Si optamos por la primera, se corre el peligro de esas etnografías que

parecen darnos a ver la realidad. Para ver, aconsejaba Weber (1998: 88), ya está el cine. Pero, tratándose de una ciencia empírica, mayores son los peligros de la segunda. La metafísica proporciona una inteligibilidad perfecta a costa de limitar la riqueza histórica de un modelo y su extensión se basa, por un lado, en la simple reproducción teórica de una jerga y, por el otro, en la conversión de los casos que pueden explicarse desde sus parámetros en metonimia de todos los casos posibles. Me parece que hay otra tradición epistemológica posible que, sin arredrarse ante los árbitros epistemológicos que dictan de antemano qué se puede saber y qué no (y estoy de acuerdo con Collins en que hay que combatirlos con una energía proporcional a su contumacia), renuncia al aspecto agonístico de la lucha por el espacio de atención y, así, subraya la comunidad básica del trabajo sociológico.

Para comprender esa comunidad básica hay que salir de la epistemología de géneros y especies. Las propuestas sociológicas alternativas no pueden cotejarse como se contrastan los sistemas filosóficos. La búsqueda de la integración de los marcos teóricos precedentes en un esquema más amplio y potente, juega un papel en el avance de la sociología, pero siempre que esa integración genere más tareas de investigación que los paradigmas anteriores o alternativos. Para eso, deben discutirse de un cierto modo tales paradigmas, porque un gran científico social no lo es por fabricar una ideología sociológica —aunque también la fabrique— o un sistema conceptual —que lo podría convertir en un gran filósofo—. Las diferencias teóricas son el resultado de, primero, contextos de investigación particulares, segundo, de tradiciones culturales y teóricas específicas y tercero, de rasgos idiosincrásicos del autor. Para confrontar a dos autores hay que describir esos tres niveles analizando cuáles son las operaciones de investigación y de elaboración teórica que le distinguen como un gran sociólogo —lo que exige discutir la ciencia en acción y no sólo el sistema de conceptos—, cuánto depende en su trabajo de una coyuntura específica de investigación, qué en ésta puede compararse con otra y qué no, en fin, cuánto en su sistema procede de la búsqueda de singularización intelectual en un mercado competitivo y en el engrandecimiento retórico de la propia posición. La adoración o la imitación de esto último produce rituales. Efectivamente, las escuelas sociológicas son, a menudo, grupos de integración emotiva que en poco se diferencian de los clubes de fans —cuando no grupos de ayuda mutua académica que lindan con la mafia—. Según Collins, la excelencia científica consiste en ser individuos que apliquen una teoría al estudio del mundo, teoría que, siguiendo su lógica, permitiría a cada uno ocupar su lugar en la estratificadas cadenas rituales: arriba del todo, el creador que da nombre a la teoría, más abajo, aquellos que comparten con él los rituales de interacción cotidianos, abajo del todo, los modestos ilustradores —mediante trabajos de campo que ensayan la teoría— del mensaje de la estrella intelectual (CRI, 478).

La descripción realista de las comunidades científicas queda incompleta si no se insiste en la reflexividad de las mismas, algo más que la integración grupal o que la participación, más o menos exitosa, en una red intelectual. La reflexividad sociológica, Collins (CRI, 263) ofrece una muestra en el libro, consiste en explorar la conexión entre una biografía y un contexto social e intelectual y, si se trata de la obra de un gran sociólogo, analizar cómo se produjeron y trataron datos con excelencia y cómo esa producción y ese tratamiento invita a nuevas operaciones similares sobre otros contextos y otros problemas.

Si no se hace lo segundo, la epistemología de la sociología se reduce a una sociología de los grupos intelectuales y sus redes. Creo que con eso no se da cuenta de la buena sociología.

En términos de Collins (CRI, 136), habría que reconstruir los rituales de interacción que facturaron ciertos símbolos, cómo estos se extendieron y los procesos de pensamiento que generaron. De ese modo, por ejemplo, cabría aclarar las coincidencias y diferencias entre la práctica sociológica de Collins y otra de la que se separa estratégicamente, la de Bourdieu. Bourdieu, como Collins, articula a Durkheim con Goffman y muchos de sus planteamientos están próximos a los de Collins. Collins es once años más joven que Bourdieu y cabría discutir si pertenecen o no a la misma generación. Sin duda, el éxito intelectual de Collins y el de Bourdieu los coloca en un espacio similar. Bourdieu, según Collins (CRI, 66), es demasiado estructuralista, pero esa clasificación parece más un modo de estigmatizar que de discutir. La descripción de la relación de la energía emocional con los mercados y los públicos desencadena, en la práctica, operaciones de producción de datos muy similares a las que exige intentar comprender cómo se forjan mutuamente el *habitus* y el campo (CRI, 133-136, 162, 181). La energía emocional condensada en un «flujo de conciencia y sensaciones corporales» (CRI, 185) no es el *habitus*, porque la tradición del conductismo social no es la misma que la fenomenológico-aristotélica. La insistencia en lo situacional y sus redes y en los rituales, no es idéntica a la insistencia en las clases sociales y en el sentido práctico, aunque, semejante humor sociológico puede tener que ver con la distancia social entre el hijo de un diplomático y el de un cartero de procedencia rural. ¿En qué se diferencian, más allá de las tradiciones teóricas, las operaciones de investigación necesarias para distinguir cómo se coagulan y estabilizan los flujos emocionales en las interacciones (CRI, 140-154, 162-163) de aquellas operaciones necesarias para comprender cómo forjan las capas básicas del *habitus*, que impulsan sus orientaciones básicas y las formas de *illusio* específicas a cada campo? Poner a dialogar ambos modelos no consiste en situarse dentro de un mercado mediante la reducción del otro a una etiqueta devaluada. Y no por razones morales, sino porque de lo contrario la epistemología de la sociología quedaría reducida al análisis de las redes de extensión de doctrinas y de las estratificaciones internas a las mismas.

CAPITAL CULTURAL DE CICLO LARGO Y DE CICLO CORTO

En esas redes, se fraguan dos tipos de capital cultural, que creo que Collins apunta y ejemplifica pero que no distingue bien (CRI, 477, 485). Por una parte, se encuentran todas las informaciones que sirven para gestionar un grupo, para cimentarlo afectivamente y para extender sus redes de influencia (CRI, 419). A veces, con ese capital cultural se absorbe también el capital cultural que recoge y resume las conquistas de una disciplina. Pero los mejores, aquellos que interiorizan «su campo intelectual como marco de sentido» (CRI, 477) —un matemático de 20 años puede tener 20 siglos de historia (Bourdieu, 2001: 82-83)— no siempre ocupan el centro del espacio de atención. A veces porque hay tantos candidatos potentes al centro de la vida intelectual, que resulta imposible encontrar un espacio propio: Collins (CRI, 480-481) llama a esta experiencia «síndrome de Schopenhauer» Pero también hay épocas regresivas, como las mostradas por Collins (SF, 505), basadas en el cultivo de los

clásicos, limitadas por pérdida de un capital cultural, enroscadas en el barroquismo técnico. Una cosa es el acceso al capital cultural que permite lo que Bourdieu (1998: 236-237) llama producción de ciclo largo (cuyos receptores no se encuentran forzosamente en el presente inmediato y ni siquiera tal vez en el futuro próximo), y otra el acceso a la producción de ciclo corto que puede ayudar a desenvolverse en los mercados de elite, permitir el acceso a puestos de poder y fabricar ese tipo de intelectual hiperintegrado institucionalmente e intelectualmente —convertido en objeto sagrado de la comunidad intelectual del presente (CRI, 479)— pero cuyo alcance intelectual se agota cuando pierde el poder y cuando se desarma el humor de un grupo generacional. Tal es la inquietud que embarga a los dominantes y que intuye todo aspirante a intelectual. El campo intelectual, tal y como explicaba Bourdieu, tiene a menudo una estructura en la que el poder temporal y el espiritual siguen lógicas diferentes: acceder al centro de las redes del presente nos ubica, seguro, en el centro de las posiciones institucionales dominantes y nos introducen en los ritmos de los grupos generacionales privilegiados, pero puede ser que nos separe radicalmente de los procesos de creatividad intelectual (Moreno Pestaña, 2009).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, P. (1998), *Les regles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil.
- (2001), *Science de la science et réflexivité*, París, Raisons d'agir.
- COLLINS, R. (2005), *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer.
- (2009), *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2009), «Pour une sociologie de l'échec intellectuel», *EspacesTemps.net*, Textuel, 01.09.2009 <http://espacestems.net/document7864.html>
- ORTEGA Y GASSET, J. (1976), *La rebelión de las masas*, Madrid, Austral.
- PASSERON, J.-Cl. (1994), «De la pluralité théorique en sociologie. Théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques», *Revue européenne des sciences sociales*, n° 99.
- ROSSI, P. (1990), *Las arañas y las hormigas. Una apología de la historia de la ciencia*, Barcelona, Crítica.
- WEBER, M. (1998), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo.
- (2009), *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza.