



VOL: AÑO 9, NUMERO 26

FECHA: SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1994

TEMA: EL SIGLO XIX MEXICANO: Una visión de la historia desde la sociología

TITULO: **Vida intelectual y conocimiento: Un diálogo con Michel Maffesoli [*]**

AUTOR: *Luis E. Gómez [**]*

TRADUCTOR: Carlos Ballesteros

SECCION: Entrevistas

TEXTO

LUIS E. GOMEZ (LG). De acuerdo con mis datos, usted nació en 1944.

MICHEL MAFFESOLI (MM). Sí, yo nací en 1944; soy del sur de Francia. Nací en un pueblito minero. Mi padre era minero; viví allí hasta la edad de diez u once años. Después, como fui un buen estudiante, me enviaron al liceo de la ciudad más próxima, es decir, a Béziers. Hice la parte final de mi educación secundaria en Montpellier. Hasta la edad de dieciocho años permanecí en el departamento de Hérault. La importancia de ese pueblo es para mí muy significativa por una gran cantidad de razones de las que hablaremos al rato, y que influyeron sobre los conceptos de mi relación con el análisis de la vida social. Creo que mi actitud teórica la tomo de un cierto arraigo, durante mi primera juventud, al medio obrero, al medio popular y, de hecho, presto gran atención, dada mi formación y también por costumbre, a los aspectos de la vida cotidiana. Me siento allí a mis anchas para comprender la vida social y, más precisamente, la vida popular. Creo que ella forma parte de mi sensibilidad sociológica. Yo soy o me gustaría ser, por decirlo así, un renifleur de la vida social; me gusta oler de alguna forma lo que surge entre la vida social. Esto proviene en parte de ese contacto que tuve con la vida popular.

Posteriormente, después del bachillerato que hice en Montpellier, digamos que como los estudiantes de la Edad Media, no quise quedarme en la universidad local, sino moverme un poco e ir a diversas universidades. Así, después del bachillerato me fui a Lyon, donde me gané la vida haciendo trabajos de prefecto en colegios. En Lyon inicié mis estudios de filosofía y sociología. En seguida me sentí atraído por el pensamiento alemán, y después de los primeros dos años proseguí con esos estudios en Estrasburgo, que es la ciudad francesa más próxima a Alemania. Allí continué el estudio de la filosofía y la sociología y, como el mismo programa lo permitía, estudié también historia de las religiones, pues me interesaba entonces mucho esa temática. Al mismo tiempo, aprobé el Certificado, como se decía en aquella época, de Historia de las Religiones.

Mi objetivo principal era en ese momento hacer una maestría sobre los dos autores que más me interesaban en aquel tiempo. Quizá la investigación que realicé no tuvo un carácter muy original; fue un trabajo sobre Marx y Heidegger sobre el asunto de la técnica. Me atraía mucho Marx y tuve simultáneamente un profesor que era uno de los traductores al francés de Heidegger, quien me introdujo en su filosofía. Me interesaban dos autores opuestos que yo intentaba aproximar en la cuestión particular de la técnica. Me agradaba, pues, mucho la filosofía alemana y leí con gran atención a Marx.

LG. ¿Y ello no lo aproximó a Sartre, quien además trabajó a Heidegger de alguna manera?

MM. No, yo leí a Sartre, sobre todo en su aspecto literario, pero nunca fui un sartreano desde el punto de vista filosófico. Leí *El ser y la nada*, aunque no puedo decir francamente que fuera influido por Sartre. Quienes sí me influyeron mucho fueron Heidegger y Marx. Igualmente, en el marco de mi formación juvenil en Estrasburgo, jugué cierto papel como participante y líder de un grupo estudiantil, lo que resultó para mí muy importante. Considero que ahora se da un tanto la moda de escupir sobre el mayo del sesenta y ocho, ya que muchas gentes que alzaron barricadas en aquel tiempo son ahora miembros del establishment. Pero yo sigo pensando que el mayo del sesenta y ocho abrió una fisura en la época y que, después de él, los modos de vivir y de ser no fueron los mismos. En todo caso, el sesenta y ocho fue un gran acontecimiento en mi vida intelectual.

LG. ¿Digamos que marcó algunos de sus intereses?

MM. Sí, desde luego. Yo no era parte del Partido Comunista, ni me hallaba cerca del Partido Socialista, ni me sentía cercano al izquierdismo maoísta o trotskista. Yo era de los que llamaban ultraizquierdistas, es decir, una mezcla de anarquistas y seguidores del Rättkommunismus, el comunismo "de consejo", que tenía una buena representación en Estrasburgo con los denominados "situacionistas". Participaba, pues, en este grupo de situacionistas y, por lo demás, conservé, incluso, mi amistad con Vaneigem y los protagonistas del situacionismo. Era a la vez crítico de la derecha y crítico de la izquierda, porque los situacionistas hacían una crítica muy radical; una crítica de la sociedad como espectáculo y una crítica mucho muy fuerte de la política. Desde el punto de vista intelectual, mi formación incluye, pues, a los situacionistas. Digo esto porque así se explica toda una serie de análisis que actualmente realizo sobre el tema de lo cotidiano y de la vida social, justamente a partir de las ideas situacionistas y "consejistas". Recibí, además, la influencia de Lukács. En mi opinión, *Historia y conciencia de clase* es uno de los grandes libros del marxismo occidental de este siglo, en tanto opuesto al leninismo, que implica una lectura muy estrecha y dogmática de Marx, mientras que el marxismo lukacsiano parece ser mucho más abierto e interesante.

Mas tarde, comencé rápidamente el doctorado; lo que se llamaba el doctorado de tercer ciclo, y fui nombrado investigador en Grenoble.

LG. ¿A qué se debió esa decisión académica?

MM. Fue una cuestión de azar y de relaciones personales; fue debido a que conocía a personas de Grenoble: investigadores, sociólogos que conocían bien a Marx. Por eso entré al Departamento de Ciencias Sociales de esa ciudad e hice ahí mi tesis de Estado y descubrí o encontré a Gilbert Durand. El me condujo a emprender una crítica del marxismo, paralela a la que realizaban en esa época autores como Baudrillard, por ejemplo. Simultáneamente, descubrí una temática muy importante, que es la del Imaginario. Hice mi tesis bajo la dirección de Gilbert Durand y en seguida, al terminar esa tesis de Estado, fui nombrado profesor asistente en Estrasburgo. Rápidamente, luego de tres años, se me nombró profesor titular en La Sorbona, en 1981. Allí fundé con Georges Balandier el Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano y retomé también el Centro de Investigaciones sobre lo Imaginario que había iniciado Durand en Grenoble, y al que se le ubicó en la Casa de las Ciencias del Hombre de París. Esta es a grandes rasgos mi trayectoria, y con ello respondo a la primera cuestión.

LG. ¿Cómo se sitúa usted en la sociología francesa contemporánea? ¿Aún existe una suerte de hegemonía de los que podemos calificar como los grandes mandarines de esa sociología? Pudiéramos mencionar al respecto a Bordieu, por ejemplo.

MM. Sí, yo creo que eso ocurría hasta hace poco tiempo. Ahora la configuración es un tanto diferente. Hace cuatro o cinco años la sociología francesa se hallaba dominada por tres grandes tendencias. Si adoptamos categorías un tanto políticas, había, digamos, una sensibilidad de derecha con Boudon y Borricaud, los cuales desarrollaban una sociología de tipo racionalista influenciada esencialmente por el pensamiento norteamericano, con una orientación muy estadística, muy cuantitativa. No podemos reducir a Boudon y Borricaud a ese enfoque, pero su tendencia era, en efecto, de tipo cuantitativo. En el lado opuesto, había un análisis que intentaba una manera moderna de replantear o mantener los elementos del marxismo, al sostener igualmente una empresa de tipo racionalista, causalista y determinista, que usaba, asimismo, métodos cuantitativos. En medio de esas tendencias, estaba otra importante que era la cercana a Alain Touraine, que ponía el acento en el actor social y los movimientos sociales con la ventaja, desde mi punto de vista, de que aportaba cierta dinámica ante al pensamiento dogmático. Pero además de esos grandes polos, había una nebulosa compuesta de personalidades que eran más eso que líderes de escuelas sociológicas. Edgar Morin, por ejemplo; Gilbert Durand, a quien ya he citado; Balandier como socio-antropólogo y otras personas. Una nebulosa fuera de las escuelas en la que me situé de inmediato. Yo era un joven profesor que llegaba y no tenía ninguna especie de proximidad teórica ni con Boudon ni con Bordieu, y tampoco con Touraine; la posición de este último me era más afín, pero no era en absoluto la mía. Mis proximidades teóricas en dicha nebulosa eran más bien Morin, Durand o Baudrillard, quien es mi amigo y jugó un papel importante en mi trayectoria. Fue con esas proximidades teóricas que elaboré mi propia relación con la sociología. Encuentro, pues, que mi posición con respecto a los mandarines es un tanto la misma que tenía cuando más joven en relación con los partidos políticos. Yo era un poco anarquista, si se puede decir, y en mi primer libro de epistemología, el quinto supuesto hace referencia al pensamiento libertario. Es decir, que en relación con las diversas tendencias establecidas, siempre he buscado tener una actitud de pensamiento libre.

LG. Y ahora que vemos que el mandarinato y las tendencias sociológicas comienzan a diluirse, ¿cuál es su apreciación al respecto?

MM. Creo que es ante todo un problema global, relacionado con la evolución de los grandes sistemas de pensamiento elaborados en el siglo XIX. Esos grandes sistemas fuertemente estructurados como el marxismo, no pueden mantenerse en tanto que explicaciones globales.

Ese es el problema general, aunque un problema secundario que aparece en Francia y que también ocurre por todas partes, es que correlativamente al fin de aquellos sistemas de pensamiento, existe una fragilización de las grandes tendencias sociológicas. Ya no hay hegemonía de escuelas, lo que ofrece la ventaja de producciones más individuales y de pequeños grupos; yo diría que de diversas sensibilidades teóricas. Igualmente, y un poco a imagen y semejanza de lo que sucede en la vida social, hay una pluralidad de sensibilidades teóricas tanto en la sociología como en filosofía. Ello se observa claramente en la sociología francesa. Por ejemplo, si uno toma en cuenta a la gran escuela bordieusiana, vemos que hasta ella se ha dispersado. Ahora, los principales discípulos de Bordieu se han separado: Chambordeaux, Boltanski, Passeron... Cada quien ha hecho una suerte de microgrupo, lo que me interesa debido a que refuerza mi idea del tribalismo. Es muy notorio cómo inclusive en el marco del pensamiento y de la sociología, se presentan tendencias de carácter tribal.

LG. Tengo la impresión de que esa dispersión ocurre también al exterior de la sociología, por ejemplo, en el dominio de la filosofía social. Pienso en Derrida, en Deleuze o Lyotard, que son filósofos de la sociedad. Y aquí me interesa la aparición del concepto de lo posmoderno, el cual destaca en sus obras. ¿Cómo es que llega usted a ese concepto? ¿Cómo es que toma partido, digamos, por la idea de observar a la sociedad actual dentro de la crisis de la modernidad y al mismo tiempo encuentra un concepto que niega de alguna manera el élan de la modernidad?

MM. En relación a la primera pregunta que usted me hace, cuando habla de Derrida, Deleuze, Lyotard, etcétera, yo diría que lo que actualmente me parece notable es que no podamos seguir encerrados en las disciplinas estrictas, como la sociología, la filosofía, la psicología, etcétera. Esa es, típicamente, una manera moderna de pensar el saber y es como solía pensarse todo el asunto en una sociedad compartimentada, segmentada... Manifiestamente, nos percatamos de que en la actualidad hay contaminaciones, cruzamientos de diversos pensamientos, y que podemos utilizar los enfoques de Derrida o de Lyotard, como también las aproximaciones de los antropólogos, los sociólogos, etcétera. Ahora bien; mi formación que ha sido doble, sociológica y filosófica me ha ayudado a emprender esa suerte de conjunción, de entrecruzamiento de diversas tendencias, y no digo esto sólo desde el punto de vista epistemológico, sino también como una especie de necesidad intelectual. Es aquí donde quiero regresar a la cuestión de la posmodernidad, porque esa necesidad intelectual corresponde a la realidad social. Dicha realidad es plural, como diría Edgar Morin; es compleja, y no puede enfrentarse a una realidad compleja con categorías simples; con las categorías, yo diría que disciplinarias, de la modernidad, es decir, la economía, la sociología, la ciencia política... Hay entrecruzamientos epistemológicos, en tanto que hay entrecruzamientos en la vida social. Es ahí donde retomo la noción de posmodernidad, porque me parece pertinente e interesante. Además, se trata de un concepto intangible; de algo que no está fijo. La posmodernidad no es en sí un concepto, sino una noción; yo hablo siempre de la noción de posmodernidad.

Y para hacer un balance histórico, recuerdo que la noción de posmodernismo proviene de la arquitectura, ya que los arquitectos introdujeron otra manera de concebir la construcción, opuesta al funcionalismo de la Bauhaus; de la arquitectura moderna. Los arquitectos posmodernistas construyen a partir de elementos dispersos y diversos que llaman "citas" para hacer un inmueble, o bien un barrio. Yo diría que ese es el modelo utilizado; encontré que el posmodernismo arquitectónico nos puede ayudar a pensar la posmodernidad social. Hay, efectivamente, elementos, lugares y segmentos; hay policulturalismo, cruzamientos de población y multiplicidad en los modos de vida y maneras de ser en las representaciones. Hay una serie de cosas múltiples y diversas que constituyen de alguna manera la vida social. Y para traducir esa multiplicidad propongo emplear la noción de posmodernidad, que es un buen medio operativo para dar cuenta del sincretismo social que existe actualmente. La posmodernidad no es una suerte de oscurantismo, como se repite habitualmente; no es un regreso al pasado o una crítica de la modernidad. En ella los grandes valores de la modernidad; los valores de la razón, del progreso, de la fe en el porvenir, de lo valioso de la técnica o del desarrollo, como se diría en buen francés, "derrapan"; es decir, no se cohesionan más y se han fragilizado. Por tanto, no se trata de hacerle la guerra a la modernidad, sino simplemente, de ver lo que está surgiendo y cuáles son los nuevos valores emergentes. Ese es mi problema y no hacer una crítica de los valores de la modernidad. Para comprender la complejidad de la vida social se requieren otros parámetros que los racionalistas simples, que son parámetros mecanicistas y causalistas. Si usted gusta, aquellos son los conceptos que he utilizado y me doy cuenta de que además del trabajo, las instituciones y todo el aspecto, digamos, macroscópico de la vida social, es preciso tomar en cuenta dimensiones como

la de lo imaginario y lo cotidiano; como la de la pasión social y la de lo lúdico. De algún modo es la integración de esos parámetros lo que constituye la complejidad social.

LG. Usted habla de razón sensible, que es un tema bastante interesante; encuentro que usted utiliza muchos ejemplos que me parecen provenir de la biología y del uso de un lenguaje, a veces, un tanto organicista. Usted emplea también conceptos como el de nacimiento, etapa infantil y estado de nacimiento. Quizás comprendo mal esa relación que usted establece entre razón y sensibilidad. Quisiera escuchar algunas reflexiones suyas sobre esa idea de... ¿raccrochement? Porque no es acerca de una negación completa de la razón; no es caer en el irracionalismo, aunque al mismo usted redimensiona esa postura...

MM. Yo escribí en 1984 el libro *La Connaissance Ordinaire*, que pretendía ser una reflexión epistemológica que buscaba pensar los fundamentos epistemológicos de la sociología de lo cotidiano. Ahora, diez años más tarde, tengo la necesidad de volver a reflexionar epistemológicamente sobre lo que había propuesto acerca del tribalismo, lo imaginario, la pasión, lo lúdico a través de mis otros libros publicados desde entonces.

En ese libro introduje la noción de razón sensible para mostrar que tomar en cuenta los parámetros que he mencionado, no es una negación de la razón y tampoco la superación del racionalismo, sino una apertura de la racionalidad misma. Para hablar en términos de Karl Popper, se trata de una reflexión sobre la razón abierta. Es decir, que existen parámetros humanos a los cuales conviene que integremos si deseamos entender la complejidad de la vida social. Mi propuesta era un tanto paradójica cuando hablaba de "conocimiento ordinario", y en aquella época me contestaron que no había sino "conocimiento sapiente". Por consiguiente, no podía haber "conocimiento ordinario". Pero yo digo, por el contrario, que el conocimiento sociológico es un conocimiento que se halla enraizado en la vida ordinaria. Y del mismo modo, diría actualmente que una razón sensible, si se insiste en la paradoja, es a la vez obra de la razón y de los elementos de lo sensible en la vida social individual o colectiva. Ahora que para dar cuenta de eso sensible, en efecto, usted tiene razón: utilizo metáforas y analogías tomadas en préstamo de la vida. Pero no soy biologicista y no hablo de conocimientos particulares. En cambio, alguien como Edgar Morin tiene verdaderos conocimientos científicos, lo que no es mi caso. Yo encuentro pertinente, oportuno y útil emplear esas categorías de la vida: el aspecto orgánico, el vitalismo, el nacimiento, la muerte de las cosas, de las civilizaciones y de las formas institucionales...

Cuando reflexiono sobre mi trabajo me doy cuenta de que un gran pensador que me ha influido es, por supuesto, Nietzsche, y también me percaté de que hay un sociólogo que me gusta mucho, Georg Simmel, que fue un discípulo de Nietzsche con el mismo tipo de perfil que yo, es decir, sociólogo y filósofo a la vez; muy interesado en el querer y el vivir sociales. Luego viene Bergson, en ocasiones. Mi atención a la razón sensible es una puesta a todo lo que hay de vivo en la realidad social. Y desde ese punto de vista, recupero una gran tendencia existente en Durkheim, que es la reflexión sobre la solidaridad orgánica. En la actualidad, desarrollo precisamente mi trabajo sobre ese pensamiento orgánico. El hecho de que todos los elementos de la vida social estén ligados íntimamente, nos habla de la organicidad de las cosas. No hay cosas importantes y cosas poco importantes; no hay lo minúsculo y lo mayúsculo. Cada cosa tiene su lugar en la organicidad de la vida social.

LG. Podemos decir que el conocimiento ordinario es el objeto sobre el que se trabaja. Es el conocimiento común lo que podemos utilizar si comprendemos bien cómo funciona.

MM. Sí. Yo pienso efectivamente eso. Mi posición, como lo digo con suma frecuencia, es una posición muy empírica. Lo que me interesa en principio es la vida. Aquí adquiere sentido todo lo que he dicho antes. Yo vivía en un pueblo, en un medio popular y ello me marcó con esa especie de proximidad a lo ordinario; a la vida banal; a eso que llamé más tarde lo cotidiano. Creo que en particular en sociología, aunque también en otras disciplinas, es necesario retornar a ese sustrato ordinario, que de algún modo es nuestro terreno primordial; nuestro terreno de sentido. En francés tenemos la palabra *terroir* para referir la tierra de un huerto donde crecen las cosas. Nuestro *terroir* es la vida banal, lo cotidiano, y es todo lo que he resumido en una noción fuerte, que es la noción de sociabilidad. La sociabilidad es el fundamento del estar juntos y en ella aparecen todos los elementos que, en general, la sociología deja de lado. Para hablar de la sociología francesa, tanto Bordieu como Boudon hacen a un lado el hecho de comer; el hecho de pasearse; el *bistrot*; la vida en el *bistrot*; aquello que pasa en las plazas y los grupos de amigos; todo lo que constituye la vida cotidiana. Esta incluye, por supuesto, lo emocional, lo afectivo, la dimensión festiva, lúdica; todo lo que la sociología oficial ha considerado secundario. Ahora las cosas son un tanto distintas. Incluso cuando uno lee los trabajos recientes de Bordieu, se observa que hay un esfuerzo por integrar elementos que antes no eran considerados importantes.

Mi propósito básico; mi originalidad; en fin, lo que yo reivindico como mi aportación al pensamiento, tiene que ver con esas cuestiones referentes al sentido común y a lo cotidiano como fundamento de nuestro saber. Es allí donde surge lo que pensamos y lo que nos da qué pensar.

LG. ¿Y ese aspecto empírico, no tiene que ver con el estudio directo de las cuestiones?

MM. No; es una reflexión sobre la dimensión empírica. Pero mi posición es, sobre todo, teórica, aunque al mismo tiempo, en las investigaciones que dirijo, en particular en las tesis, impulso la investigación empírica; invito a los investigadores a analizar las cuestiones "en el terreno".

LG. Es decir, que hay un sentido de lo empírico, incluso en las reflexiones teóricas.

MM. Así es. Lo empírico es lo que verdaderamente importa, pero es de una forma teórica como debe abordárselo. De manera general, yo hago una oposición entre la razón concreta, la razón enraizada en lo sensible, en lo empírico de la vida cotidiana, y la actitud general que se encarga de lo intelectual, y que separa o abstrae con respecto a la realidad social. Creo que tal es un peligro constante entre los intelectuales: tener una reflexión puramente abstracta, mientras que en el terreno teórico, inclusive, propongo desarrollar la teoría a partir del *bistrot*; de la calle; de lo que escucho aquí o allá, a partir de monografías que hacen mis estudiantes. La idea es estar siempre afincado en la vida social. Demasiado frecuentemente el pensamiento separado, abstracto, que es uno de características burguesas, se muestra exterior al afecto; a la vida social; a lo emocional. Creo que esa es una de las grandes tendencias del pensamiento en general y de la sociología: mantenerse en el plano abstracto.

CITAS:

[*] Profesor de la Universidad de París V, René Descartes, La Sorbona. Traducción de Carlos Ballesteros, profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

[**] Profesor del Centro de Estudios Básicos en Teoría Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.