

El reencantamiento del mundo

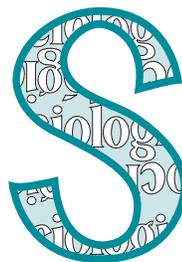
Michel Maffesoli*

ACERCA DE LA CONFERENCIA “EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO” POR AQUILES CHIHU AMPARÁN

HACE AÑO y medio, Michel Maffesoli nos dio una plática sobre la posmodernidad y las identidades múltiples. Hoy nos hablará de “El reencantamiento del mundo”.

Reconocido como uno de los sociólogos más importantes de Francia, Michel Maffesoli actualmente se desempeña como profesor de sociología en la Universidad de París V (la Sorbona). También es director del Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano, además de redactor en jefe de la revista *Sociétés*.

Su trabajo se caracteriza por la creación de nuevas palabras y metáforas para definir las manifestaciones culturales de nuestro tiempo. Así, por ejemplo, el término *posmoderno* es una metáfora que indica el hecho de que los valores modernos ya no funcionan. Esta ausencia de funcionalidad de los valores modernos es expresada mediante la metáfora de la *saturación*.



* Profesor de sociología en la Universidad de París V (la Sorbona), director del Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano y redactor en jefe de la revista *Sociétés*.

Otra metáfora a la que recurre Maffesoli es a la de *nomadismo*, mediante la cual pretende señalar el hecho de que, ante la tendencia moderna de asignar residencia única y permanente a los sujetos sociales (encerrándolos en una identidad genérica, política, social, ideológica, religiosa), aparecen fenómenos que hablan de la negativa de dichos sujetos a seguir adscribiéndose a identidades únicas e inamovibles.

Con la metáfora de la *tribu*, Maffesoli trata de ilustrar los fenómenos de la socialidad en las sociedades contemporáneas, estableciendo una analogía con la situación que viven los grupos humanos en una jungla natural. En las selvas, en el sentido literal del término, la unión en tribus era una manera de resistir ante la adversidad exterior. Del mismo modo, en nuestras junglas de asfalto la tribu es una manera de resistir ante la adversidad, una manera de crear nuevos vínculos de solidaridad.

Para Maffesoli las metáforas se convierten en instrumentos de conocimiento, aunque no se persigue la explicación total de fenómenos que en sí mismos poseen características muy difusas y provisionales. La finalidad de utilizar metáforas es simplemente constatar, hacer resaltar, hacer ver a los demás que los fenómenos así designados existen. Por ende, su preocupación principal respecto de estos fenómenos es describirlos y señalarlos, antes que explicarlos.

Las metáforas que este autor elige para describir fenómenos actuales aluden a términos que han sido utilizados para designar fenómenos pertenecientes a épocas históricas pasadas. Maffesoli lo considera necesario, porque comprender lo nuevo que surge en la vida social requiere cambiar nuestra concepción misma de la historia. Es preciso pasar de una visión lineal y progresista de la historia a una visión en espiral de la misma, donde vamos a ver regresar cosas antiguas a otro nivel. Eso son, para Maffesoli, la tribu e internet: fenómenos arcaicos que reaparecen aunados a nuevos desarrollos tecnológicos.

Por último, la metáfora a la que se refiere el título de esta charla nos remite a Max Weber, quien plantea mediante la noción del *desencantamiento* del mundo la racionalización generalizada de la existencia. Se trata de la idea de que nuestro mundo se ha tecnologizado cada vez más y, al mismo tiempo, se ha desencantado. De cierta manera, se puede decir que el porvenir de este mundo tecnologizado es un mundo cada vez más aburrido, cada vez más inhumano, cada vez más bárbaro. Ahora bien, Maffesoli desarrolla la idea de un *reencan-*

tamiento del mundo, en contraposición a la idea de Weber. Para él, la tecnología había sido un elemento central del desencantamiento debido a la progresión aburrida del mundo. Sin embargo, actualmente vemos cómo esta tecnología forma parte de la dimensión lúdica y onírica en el inconsciente colectivo. Basta ver los videoclips, los juegos electrónicos, las películas como *La guerra de las galaxias*, para hallar esa conjunción de elementos aparentemente disímolos: un caballero de la Edad Media que lleva en la mano un rayo láser, por ejemplo. En opinión de Maffesoli, internet reencanta nuestra existencia. En efecto, internet es un instrumento de juego: 70% del tráfico no es comercial, sino que corresponde a las búsquedas amorosas, pornográficas, eróticas, a los foros de discusión, a los foros filosóficos. Así, su tráfico no es funcional, es estético.

Pero quien mejor que el profesor Maffesoli para que nos hable de sus ideas, sus conceptos y proyectos futuros.*

CONFERENCIA MAGISTRAL: “EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO”

Antes que nada, agradezco su cordial invitación. Siempre es un placer venir a esta Universidad, donde estuve ya el año pasado para abordar un tema algo diferente. En esta oportunidad, como en las anteriores, mi interés principal radica en la posibilidad de abrir el debate.

Debo decir que me asusta un poco la presentación que acabo de escuchar: el doctor Aquiles Chihu lo ha dicho todo por mí. Quizá eso signifique que no tengo muchas ideas y que tiendo a repetirme, a chochear... Ya lo dijo el gran intelectual francés Charles Mauron: uno tiene tan sólo unas cuantas ideas obsesivas. Así ocurre con los compositores, que suelen repetir la misma frase musical, o con los pintores, cuyo estilo logramos reconocer porque a final de cuentas en su obra siempre hay algo que los caracteriza. En el fondo, a mí me sucede lo mismo.

* Agradezco de manera muy especial a quienes con su colaboración y entusiasmo hicieron posible este evento: al doctor José Lema Labadié, rector de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa; al maestro Javier Melgoza, jefe del Departamento de Sociología; al licenciado Alejandro López Gallegos y a mis alumnos de Ciencia Política por la organización del evento y a Haydeé Silva por la traducción del francés al español.

Creo que estamos en un periodo durante el cual no se trata realmente de elaborar un sistema intelectual autosuficiente, sino de plantear ciertas hipótesis a partir de las cuales cada uno halle algo para pensar por sí mismo. Es preciso entonces que cada quien tome lo que pueda de esas hipótesis y rechace, por supuesto, lo que no resulte adecuado en cierto contexto específico.

Para abordar el tema del desencantamiento del mundo partiré de lo que yo conozco, a saber, las investigaciones realizadas en el Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano, que dirijo desde hace unos 20 años, y que giran en torno a la evolución de los valores juveniles. Nuestro campo de estudio central es Europa, Francia en particular, aunque también nos interesamos por otras latitudes: Brasil, por ejemplo, o Japón —hay en Tokio investigadores que están adscritos a nuestro laboratorio—. Por lo tanto, les ruego acepten mi propuesta como lo que es: un conjunto de hipótesis relativas al tema general de la posmodernidad.

De alguna manera, las hipótesis que pienso presentarles resultan más filosóficas que sociológicas o, por lo menos, más epistemológicas. El doctor Aquiles Chihu insistió hace un momento acerca de las metáforas que utilizo. En efecto, como habré de mencionarlo más adelante, me parece fundamental en la actualidad recurrir a las metáforas en el sentido etimológico de la palabra: una metáfora es la traslación de una imagen de un contexto a otro, que permite arrojar nuevas luces sobre este último.

De hecho, me parece más importante elaborar metáforas que elaborar conceptos. Aunque se trata de una opción sujeta a discusión, en lo personal desconfío de los conceptos. Por supuesto, los conceptos son para nosotros el plato de cada día; en muchos aspectos, sin embargo, contribuyen a encerrarnos, tal vez en exceso, sobre todo en periodos como el nuestro en permanente movimiento. Por ello prefiero recurrir a la metáfora, e incluso a la noción. La idea de noción remite a algo mucho más provisional y, en todo caso, tiene mayor *pertinencia* —en el sentido estricto de la palabra— durante épocas dinámicas como la nuestra.

Quisiera aquí recordar brevemente el fundamento del acto de pensar, el fundamento de nuestra labor intelectual como estudiantes, profesores o investigadores. En la filosofía griega, el pensamiento erudito se elabora como una reacción en contra de la “opinión común”, respecto de la cual es preciso tomar distancia. Dicho en pocas palabras, la reflexión se funda en la necesaria separación. Estoy hablando aquí,

por supuesto, del pensamiento erudito en general, que se presenta entonces como una contraopinión en respuesta a la opinión común. He allí probablemente, a mi entender, el verdadero problema contemporáneo, un problema transversal que reaparece en todos los países, en todas las universidades: esa necesaria separación se ha convertido en un auténtico abismo. Por más indispensable que resulte el distanciamiento durante la reflexión, es preciso reconocer que hemos llegado a una total abstracción.

Ahora bien, por más que me disgusten los conceptos, sí me gusta utilizar con precisión las palabras, así como referirme a su etimología. “Abs-tracción” remite de hecho a lo que se separa, a lo que carece de congruencia respecto de una realidad social. Me parece que el pensamiento erudito ha terminado por convertirse en un pensamiento *abstractivo* por excelencia. Llevando la ironía más allá podríamos decir que, en el fondo, el pensamiento erudito *abstractizado* ha terminado convirtiéndose en una opinión o, para expresarlo en griego, en una *doxa*. La *doxa* es lo política, moral e intelectualmente correcto, lo que nos impide pensar, lo que nos impide estar a tono con la realidad social, lo que nos impide ser congruentes.

Retomo aquí una expresión de Max Weber, la de la lógica del “deber ser”: cuando yo sé lo que debe ser el individuo, lo que debe ser la sociedad, lo que debe ser el mundo, todo ello se convierte en algo abstracto. Esa lógica es característica de la opinión común, que busca decirnos lo que supuestamente debe ser el mundo.

Este primer punto pone en evidencia una especie de desplazamiento de perspectiva que se ha ido ampliando a lo largo de muchos siglos, un desplazamiento que nos conduce a adoptar una posición que podríamos calificar de moralista: porque reposa sobre la lógica del deber ser. He allí, a mi entender, el verdadero peligro: desde el momento en que uno cree saber lo que debe ser el mundo ya no toma nota de lo que realmente es. Por eso resulta tan necesario hallar palabras, nociones, metáforas, útiles provisionalmente para describir lo que es, y no para decretar lo que debe ser. Este primer problema no es nada sencillo. En mi experiencia, en Francia esa separación abismal desacredita el acto mismo de pensar. Para ser más preciso, desacredita a la clase intelectual de los universitarios, los políticos, los periodistas.

Ahora bien, el proceso de separación o *abstractización* al que he venido refiriéndome obedece al hecho de que en nuestra tradición —que llamaré a falta de mejores adjetivos “occidental” o “judeocristiana”—

ha prevalecido una visión meramente cognoscitiva del mundo. Ello representa quizá una excepción cultural respecto de otras culturas que no le apostaron todo a lo cerebral, a lo cognoscitivo.

Ésta es pues nuestra primera pista de reflexión, por más que resulte un tanto simple e inclusive un tanto simplona, si ustedes quieren: hay que volver al corazón. No hago aquí sino retomar la vieja idea de Aristóteles, cuando recomendaba tener un pensamiento entusiasta. Etimológicamente, el entusiasmo se refiere precisamente a lo que hace intervenir la sabiduría del corazón, a lo que surge cuando se está inspirado o poseído por los dioses. Dándole aquí a la palabra “poseído” su sentido metafórico, podríamos decir que es menester estar poseído por el mundo que uno describe, no abstraerse de él. Pienso que tenemos que recobrar el entusiasmo intelectual que está en el origen del acto de pensar.

El gran intelectual marxista Antonio Gramsci propuso una idea semejante y digna de interés, al referirse al *intelectual orgánico*. Esta idea ha dado lugar a diversas interpretaciones; personalmente, no estoy de acuerdo con la interpretación oficial según la cual el intelectual orgánico es el que pertenece al partido. Al leer los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, podemos comprobar que la idea desarrollada por este autor acerca de una organicidad del pensamiento remite de manera muy específica a la cultura popular —la cultura popular de Cerdeña, su isla natal—. La organicidad consistía para Gramsci en pensar a partir del cuerpo social; dicho de otra manera, en tomar en cuenta el cuerpo social como algo orgánico.

Ya no se trata, pues, de un pensamiento que lo domina todo, que lo sabe todo de antemano, sino, por el contrario, de un pensamiento que parte de abajo. Nos podríamos referir también a este pensamiento orgánico como a uno “desde adentro” o, en todo caso, como a uno que parte de la base; yo aludiría incluso a uno encarnado. En todo caso, ese pensamiento nos permitiría durante las etapas cruciales, como la que ahora estamos viviendo, volver a los procesos básicos, volver a estar a tono. En suma, volver a encarnarnos, en el sentido original de la palabra “encarnar”; retornar entonces a la base social o, mejor dicho, a una base popular. Retornar también a la idea de la vida cotidiana, que es la vida popular, la nuestra —obviamente, cuando pertenecemos a ese pueblo.

Les ruego me disculpen por lo amplio de esta introducción, que corresponde a una preocupación personal relativa justamente al proceso de abstracción.

El segundo punto de mi propuesta, estrechamente relacionado con lo anterior, se refiere a la importancia que puede cobrar en ciertos momentos lo que —a falta de un término mejor— podríamos llamar lo *imaginario*. Se trata de una de mis ideas recurrentes y obsesivas desde hace 30 años: atraer la atención hacia la importancia de lo imaginario (el mito, las diversas formas simbólicas, las variadas manifestaciones artísticas). Desde esta perspectiva, lo imaginario no es algo superfluo que viene a añadirse a lo serio de la existencia sino que representa una de las especificidades de nuestra especie animal: lo imaginario requiere decirse. Decirse en el sentido de hablar de sí, narrarse. A veces, el hecho de decirse cobra una dimensión meramente racional; en otras ocasiones, al contrario, adquiere una dimensión emocional. En resumidas cuentas, considero que asistimos hoy a un retorno de lo emocional. Resulta útil proponer aquí un neologismo: es preciso, a mi entender, permanecer atento a la dimensión *imaginal* del mundo. Referirse a lo *imaginal* permite abarcar el conjunto de lo que permanece como una nebulosa a nuestro alrededor.

De hecho, referirse a lo *imaginal* equivale a tomar en serio una expresión jungiana poco usual en la tradición intelectual francesa: el inconsciente colectivo.

Personalmente, la tomo como algo muy empírico, que sirve para designar el “manto freático” de la sociedad. Dicho de otra manera, el inconsciente colectivo es algo que no forzosamente se ve y que sin embargo sustenta nuestra posibilidad de estar juntos. Expresándolo metafóricamente, hoy nos estamos dando cuenta, de manera “ecológica”, de la importancia de ese manto freático que es lo imaginario.

Así pues, intentaré ahora demostrarles brevemente —porque en el fondo es algo que ya todos sabemos— cuál fue el manto freático moderno: el mito del progreso. Posteriormente esbozaré algunas hipótesis acerca del mito posmoderno, con peculiar énfasis en la imagen del reencantamiento.

En ocasiones es necesario repetir ciertas trivialidades. “Repetir” es el término preciso aquí, ya que justamente la clase intelectual no logra tomar en cuenta esas obviedades. De hecho, resulta difícil percibir individualmente la fuerza de tal o cual elemento inconsciente que nos habita, aunque sepamos de su presencia e incluso le podamos dar un nombre; ni siquiera resulta eficaz cobrar conciencia de ese elemento inconsciente. Quizá ocurre lo mismo con esas banalidades relativas al inconsciente colectivo: por más que sepamos en qué se funda

la modernidad, ello permanece sin efectos en nuestros pensamientos y, eventualmente, en nuestras acciones.

De allí la necesidad de la redundancia, de allí la necesidad de seguir “rumiando”, según el término empleado por Nietzsche. Si lo pensamos desde una perspectiva casi mágica, tal vez allí radique nuestra única esperanza: tal vez ese rumiar permita un buen día que aquello de lo que hemos logrado cobrar conciencia se convierta en algo eficaz. Insisto: es nuestra única esperanza pues, si esa esperanza no se realiza, mucho me temo que la universidad terminará convirtiéndose en una institución totalmente muerta. Es una posibilidad que no podemos excluir.

Ahora bien, entre las generalidades relativas a la modernidad se cuenta la palabra “homogeneización”. En efecto, la tradición judeocristiana, la occidentalización triunfante, el universalismo conquistador, estuvieron marcados por una fuerte tendencia a la homogeneización. Ésta se urdió en un lugar preciso del mundo, el continente europeo —apenas un distrito del mundo, finalmente—, pero terminó siendo exportada a lo largo y ancho del planeta.

En uno de mis primeros libros, sin fijarme mucho en lo que decía —como a menudo me ocurre [risas]—, una de mis tesis se refería al *fantasme de l'Un*, que puede traducirse como la fantasía del Uno, en el sentido psicoanalítico de la palabra “fantasía”, no de lo fantasioso. La palabra *fantasme* en francés es más fuerte que la palabra *fantaisie*: *el fantasme* es algo que nos habita íntimamente, mientras que la *fantaisie* es algo demasiado amable. Así, aludir a la fantasía del Uno equivale a señalar algo que de algún modo va a forjar y a habitar nuestras maneras de pensar y, por ende, va a habitar también nuestras maneras de organizarnos. Aquí me inspiro mucho en Michel Foucault, cuando afirma que uno se organiza en función de una representación dada.

¿Qué consecuencias conlleva la fantasía del Uno? En pocas palabras, ha labrado una tradición monoteísta, contrariamente a la de las demás culturas. Parece nimio pero el número uno, entendido en sus aspectos exotérico y esotérico, ha sido la cifra de la modernidad. Desde esta perspectiva, la modernidad no comienza en el siglo XVII, sino desde la época de San Agustín, cuando éste escribe que la razón humana conduce a la unidad, para demostrar que es razonable creer en un Dios único. Allí, en esa defensa del monoteísmo, se ubica la fantasía fundadora.

Por supuesto, existen otras fantasías fundadoras, según lo demostró Freud. No obstante, ese Dios único explica desde un punto de vista

sociológico la aparición de *lo social*, es decir, de *una* concepción dada de lo social. No olvidemos que la palabra “social” alcanza precisamente su apogeo en el siglo XIX. Quienes intentaron traducir el término al japonés o al chino descubrieron que no había en esos idiomas un vocablo equivalente y que era necesario recurrir a perífrasis, pues la palabra “social” deriva de la creencia en la unidad de Dios.

En el plano de la regulación social, esa unidad remite a las instituciones, a lo político. A este respecto, es interesante recordar la fórmula que emplea Augusto Comte en el siglo XIX cuando quiere precisar lo que es la sociología y la sociedad de la que supuestamente da cuenta: *reductio ad unum*, reducción al uno. Desde San Agustín hasta Comte perdura esa reducción, entendida aquí en el sentido etimológico del término *reductio*: en nombre del bien del mundo y de los pueblos, se busca evacuar las culturas diferentes, las maneras de pensar diferentes. Se trata de colonialismo, de hegemonía, del imperialismo bajo sus formas más diversas, de los etnocidios no menos diversos, de las depuraciones culturales. No hay que tenerle miedo a las palabras: en el largo plazo, siempre hubo una constante depuración. Eso implica la fantasía del Uno: Dios, lo social, lo político... y también esa fórmula milagrosa tan a la moda actualmente, la globalización.

Se observa pues una tendencia específica —cuya eficacia es imposible negar— a marginar la alteridad. En ello radica la eficacia de la modernidad, pero también las razones del desencantamiento del mundo. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber pone en evidencia el estrecho vínculo estructural que existe entre la racionalización y el desencantamiento del mundo. Hablar de “vínculo estructural” remite a un sistema cuyos elementos se hacen eco entre sí. La frase agustiniana según la cual la razón humana conduce a la unidad es muy fuerte e inclusive resulta escandalosa desde muchos puntos de vista, pero le hace eco a esa tendencia moderna y la describe perfectamente bien.

A ello me refería hace un momento al subrayar el predominio de lo cognoscitivo. Entre los múltiples parámetros que caracterizan a la naturaleza humana, a nuestra especie animal, está lo cognoscitivo. Tangencialmente, aunque no desarrollaré en esta ocasión el tema, es interesante señalar que lo cognoscitivo está correlacionado con el énfasis puesto en la acción, con el productivismo atribuido al trabajo. Cabe recordar que no todas las épocas ni todas las culturas han concebido el trabajo según la formulación de Emmanuel Kant, como algo

que permite la realización de sí mismo o la realización del mundo. Kant utilizaba una elegante fórmula que es adecuado considerar con suma atención —dentro de un rato pienso contradecirla—: el *imperativo categórico*, que equivale a decir “tú debes...”. Este imperativo categórico es una evidencia que no se discute, y no es posible “realizarse” como individuo o como sociedad sino en la medida en que se obedece a ese imperativo.

La acción y lo cognoscitivo son una metáfora de lo que puede representar Dios. Lo cognoscitivo recurre a la acción para que prevalezca la producción, la economía y otras formas del mismo orden; el objetivo por alcanzar es efectivamente el progreso. Ya hemos subrayado aquí la importancia del mito del progreso, que no ha sido reconocido como tal, porque un mito no es racional. Ahora bien, el siglo de mayor auge de estas tradiciones es el XIX, mientras que el XX no inventó nada. Diciéndolo de manera un tanto vulgar, el siglo XX se limitó a tragarse el capital atesorado durante el siglo XIX en todos los ámbitos.

Durante el siglo XIX se dio una especie de occidentalización del mundo: cuando Brasil adopta en su bandera la consigna de Augusto Comte —“orden y progreso”—, asume el gran mito progresista, que hizo las veces de manto freático, como lo expliqué hace un momento. Y no era necesario estar consciente de ello, pues lo que caracteriza al mito es que sí funciona empíricamente, y lo hace de manera inconsciente. He allí el gran esquema de la modernidad, en el sentido amplio del término.

Por ende, retornar a la base, estar a tono con lo que es y no con lo que debería ser es algo que, aun cuando no sea verbalizado, está a la obra en el inconsciente, y en el de las jóvenes generaciones en particular. Se manifiesta de manera caricaturesca, casi paroxística, mediante lo que podríamos llamar una inversión de polaridades. Sucede justo en el momento en que la técnica deja de inscribirse en cierta visión del futuro que hace funcionar el mito del progreso.

Para aclarar lo anterior, conviene recordar las palabras de Hegel cuando habla de la “astucia de la razón”, para demostrar cómo esta última va a triunfar en contra de lo dominante. En la tradición hegeliana, la astucia de la razón es el motor de la dialéctica y de la historia, y es el trabajo de lo negativo. Para referimos a esta inversión de polaridades, que es la nuestra, podemos jugar con las palabras y decir que estamos asistiendo a una especie de “astucia de la técnica”.

En efecto, quisiera sostener la tesis —ya no la hipótesis— de que la técnica, anteriormente objeto de enajenación, instrumento de deshumanización de la humanidad, factor de mercantilización del mundo, es el origen de la inversión de polaridades propia de la posmodernidad, y va a contribuir a la repatriación del goce. Así, aquello mismo que generó el desencantamiento del mundo contribuye a una especie de reencantamiento.

La introducción que de mi conferencia hizo el doctor Aquiles Chihu resume de qué curiosa manera el reencantamiento del mundo puede funcionar a partir de lo que era el elemento esencial de su desencantamiento. En la era contemporánea, podemos ver a la obra el trabajo de lo negativo, en el sentido hegeliano, al observar lo que nos ha tocado vivir, lo que hemos vivido antes que pensado.

Quisiera añadir aquí una breve reflexión sobre tres palabras clave: localismo, tribalismo y presentismo.

Resulta interesante comprobar la acentuación del “localismo contemporáneo”. Ya no se trata aquí de la idea convencional del universalismo, impuesta a partir de cierta concepción del mundo. Por el contrario, en este mundo nuestro prevalece algo que pertenece al orden de la proxemia y, por lo tanto, de lo próximo, lo cercano, con todas las connotaciones que ello necesariamente conlleva: la importancia del territorio. Sin embargo, ya no se trata del territorio como Estadonación sino como terruño, barrio, provincia o región; es decir, del territorio que, en un sentido amplio, está al alcance de la mano. Vale la pena reflexionar al respecto, pues el localismo es un elemento fundador del hedonismo contemporáneo.

La mitología griega puede proporcionarnos una clave para entender más cabalmente lo anterior. Dionisos, el Dios del placer, es el único Dios chthoniano —de la tierra—, por oposición a todos los demás dioses que son uranianos —del cielo—. Resulta significativa esta relación entre las raíces y el placer; entre los frutos de la tierra y la tierra sobre la que me encuentro. El retorno a esos valores representa quizá la inversión de polaridad más importante, pues la historia cede su lugar al espacio. Estamos viviendo una espacialización del tiempo, que constituye seguramente la verdadera revolución epistemológica de nuestra época.

Este cambio representa para nosotros un auténtico problema, pues la herramienta intelectual de la que disponemos, elaborada por las grandes filosofías del siglo XIX, es una herramienta concebida para

pensar la historia bajo sus diversas modulaciones. En cambio, nos cuesta mucho trabajo pensar el espacio, pese a que el localismo es la primera de las tres nociones indispensables para comprender la inversión de polaridades en cuestión.

El tribalismo, que constituye la segunda noción importante, ha sido el meollo de mi trabajo desde hace 20 años. Ha resultado difícil lograr imponer en el debate intelectual francés la idea de tribu, porque va contra la idea de la república única e indivisible. No obstante, es un hecho que asistimos hoy a un retorno de la tribu —trátese de una tribu sexual, musical, religiosa o deportiva... se pueden multiplicar los ejemplos al infinito—. La tribu es un proceso transversal que contribuye al reencantamiento del mundo y se opone al universalismo. El universalismo es nuestro pan de cada día —nos pasa lo que al personaje de Molière que hablaba siempre en prosa sin saberlo—. Rezumamos universalismo, secretamos universalismo y pensamos que hay valores universales. Dicho sea entre paréntesis, en nombre de esos valores es posible arrojar bombas contra países que supuestamente carecen de ellos. En el fondo, empíricamente, lo que está en juego es lo tribal. Nos resulta difícil pensarlo porque también carecemos de las herramientas adecuadas, sólo sabemos pensar lo universal. De allí el desconcierto contemporáneo de gran parte de la clase intelectual.

Cabe señalar que la noción metafórica de tribu suscita un sentimiento de pertenencia, y ya no remite a un ideal racional. Puesto que el tribalismo multiforme ya no se reconoce en las grandes maquinarias sociales, en el ámbito de lo político se hace claramente perceptible un auténtico desafecto hacia ellas, tal como sucede en Francia. Hablo aquí de desafecto en un sentido etimológico: esas maquinarias ya no funcionan porque la gente no les tiene afecto, ya no hay un mínimo de adhesión. Falta de congruencia, el mito “ya no pega”.

A las nociones de localismo y tribalismo hay que añadir otra aparente trivialidad, que merece toda nuestra atención: el presentismo multiforme. Se trata de una ausencia de proyectos a largo plazo en el plano del inconsciente colectivo. Para entender este fenómeno, conviene retomar la idea nietzscheana del “trasmundo”: hoy en día, ya no sabemos si va a haber mundos detrás de este mundo, independientemente de cuáles sean esos trasmundos, políticos o religiosos. A falta de una adhesión al trasmundo, hay algo que nos hace vibrar aquí y ahora.

El acento puesto en la razón por la filosofía de Descartes es ampliamente conocido, pero parte de la obra de este autor no ha sido

aún comentada, por ejemplo sus reflexiones acerca de la música. En su análisis de la música veneciana, el filósofo maneja el concepto —podemos llamarle concepto, puesto que se trata de Descartes— de la *flexanime*, para aludir a los momentos en que el alma se mueve. Descartes terminó abandonando esa idea en nombre de la razón; sin embargo, quizá es esa *flexanime* la que está en juego en la posmodernidad durante los distintos conciertos que se dan a lo largo y ancho del planeta.

Hace poco, en el Zócalo en la Ciudad de México, era obvia la presencia de algo que hacía que el cuerpo —y no sólo el cerebro— se animara, entrara en movimiento. He allí la característica del presentismo: no sólo se estimula el cerebro sino que el alma, metafóricamente hablando, también se mueve. Por mi parte, me he referido a ello como “poner a la obra un pensamiento del vientre”, es decir, un pensamiento acorde no sólo con una parte del individuo —la que me acerca al cielo— sino con el ser en su completud —incluyendo la parte que me arraiga a la tierra.

El vientre sería aquí la metáfora de una forma de centralidad, de la completud de los sentidos. Hay que llevar hasta sus últimas consecuencias este pensamiento del vientre —poco importa la denominación que le demos—, que ya no remite a ningún moralismo. Como lo mencioné anteriormente, citando a Weber, la lógica del deber ser ya no basta. Acudiendo a una especie de climatología, hay que tomar en cuenta las atmósferas diversas y múltiples.

El español Eugenio D’ors, historiador de las ideas, habla de manera irónica —en contraposición con el imperativo categórico de Kant— de un *imperativo atmosférico*. Eso es lo que está en juego hoy en día: ya no existe el Uno trascendente con los valores inherentes a dicha unidad —valores filosóficos y sociales e incluso sociológicos, según vimos—, sino que es preciso asumir la multiplicidad de atmósferas. Tenemos que dar por sentado que hay un aspecto matricial en ellas, puesto que nos gestamos en ellas.

En vista de que el proceso tribal se inscribe en esta dimensión atmosférica, debemos tomar en cuenta, como elementos que también pertenecen a la humanidad, lo no racional y lo no lógico. En este sentido, sigo siendo muy clásico, porque me baso en Max Weber y en Vilfredo Pareto. Cabe subrayar que lo no racional no es lo irracional, así como lo no lógico no es lo ilógico. Referirse a lo irracional y a lo ilógico implica obviamente una oposición a la razón establecida. Dicho

de otra manera, lo no lógico juvenil tiene una lógica propia, y lo no racional su racionalidad propia. Los fenómenos no racionales o no lógicos tienen una lógica y una racionalidad propias, en función precisamente de esas culturas diversas que no pueden ser reducidas a una cultura universal.

Lo anterior nos demuestra la “astucia de la técnica”, que logra establecer nuevos modos de enlace. Utilizando un neologismo yo hablaría en francés de una *reliance*: una especie de capacidad de enlace. Esa capacidad es transversal, por supuesto, y funciona a partir de la completud del ser individual o colectivo.

Ahora quisiera hacerles una propuesta relacionada con mi investigación actual; es, un poco al estilo simmeliano, un *excursus*, una especie de digresión para fundamentar todo lo que acabo de exponer. Lo resumiré más adelante en una sola palabra pues, a final de cuentas, las palabras son sencillas, aunque sus consecuencias sean complicadas.

Diré entonces que todo el andamiaje conceptual de la cultura moderna reposa en una ambivalencia calculada del ser. De allí que en nuestra tradición, que después contaminó al mundo entero, el imperialismo étnico específico derive del hecho de considerar que el ser es a la vez lo infinitivo —el ser como verbo— y lo nominal —el ser como sustantivo, es decir, un ser individual o Dios como ser supremo—. Confundiéndolos entre sí, se le atribuyó al ser infinitivo —incluso podríamos llamarlo el ser indefinitivo— una categoría especial, haciendo de él primero un Dios y luego un individuo.

Para decirlo con una sola palabra un tanto filosófica, se trata del substancialismo. Se considera que hay substancia, y a partir de entonces sólo vale la substancia. Cada cosa debe tener substancia: un individuo, una identidad; una institución, una organización; un Estado, una regulación. Sólo vale ya el ser nominal. En cambio en otras tradiciones, politeístas e incluso panteístas, el ser permanece indefinido: es infinitivo, es atmosférico, es matricial, nos rodea, formamos parte de él. Pero el ser no es como tal.

He allí la revolución que nos va a permitir comprender la transición entre la modernidad y la posmodernidad: el ser como nada, el ser como oquedad, el ser como vagina. El ser como algo que ya no está activo, que ya no forzosamente es productivo, pero que abarca las cosas, que es múltiple y va a sufrir una difracción. Entender esta ambivalencia del ser permite entender más cabalmente las prácticas hedonistas que mencioné hace un rato; entender de qué manera la

técnica participa en el reencantamiento; entender también el policulturalismo o el hecho de que cada uno de nosotros sea varios.

Así lo expresé ya en mi contribución a un libro de próxima publicación en México:¹ ya no se trata de determinar una identidad, sino de reconocer identificaciones múltiples que corresponden al ser como no ser, al ser como oquedad.

A partir de entonces, lo real adquiere una nueva connotación, pues ya no se halla reducido a lo contabilizable, a lo palpable, a lo positivo —según el positivismo de la modernidad—, sino que incluye gran parte de lo surreal. Weber tiene una fórmula sugestiva al respecto: refiriéndose a la ética protestante, habla de “comprender lo real a partir de lo irreal” o, mejor dicho, de lo que se supone que es lo irreal. Ello demuestra que es justamente una nueva concepción de la religión —en este caso el protestantismo— la que va a inducir una nueva manera de ver la vida social. Como en el caso de Descartes y su concepto de *flexanime*, resulta atractivo llevar más lejos aún la idea original del autor: siempre es útil usar a los buenos autores, e incluso abusar de ellos —intelectualmente hablando, claro está.

Habría pues que llevar hasta sus límites la idea de lo irreal. No conozco lo suficiente el idioma español, pero sí sé que en francés la palabra *réel* tiene un alcance muy reducido. La lengua filosófica alemana es mucho más amplia en este punto: se refiere a la *Wirklichkeit* para hablar de la realidad tangible y, aparte, maneja otra palabra que viene del francés, la *Realität*. La *Realität* es una expresión filosófica para designar algo que va más allá de la realidad, una realidad más rica que lo real.

Hay asimismo en italiano una expresión interesante, utilizada por Dante para describir su visita a los diferentes círculos del Infierno, del Purgatorio, del Paraíso... Para subrayar su carácter real, dice que se trata de *una cosa mentale*, “una cosa mental”. Asume entonces la posibilidad de que tal o cual aspecto mental sea concretamente una cosa, en su dimensión objetiva. En ese mismo sentido apunta el azar objetivo de André Breton. En efecto, a través de la poesía, los surrealistas supieron esbozar la dimensión irreal de lo real.

Aprovecho la oportunidad para introducir un breve comentario personal. Yo siempre me había preguntado hasta ahora por qué México había atraído y fascinado tanto a los surrealistas. Hace dos días, en

¹ Maffesoli, Michel. “Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones”, en Aquiles Chihu Amparán, coord., *Sociología de la identidad*, Universidad Autónoma Metropolitana/ Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, pp. 223-242.

Monterrey, durante una visita a una exposición sobre los pintores mexicanos de principios del siglo XX, por fin entendí que en esa pintura mexicana había algo surreal relacionado con lo real, una conjunción fuerte entre lo real y lo irreal. Allí está la clave del enlace con el surrealismo. Cierro mi paréntesis.

En suma, podemos decir que el vínculo entre lo irreal y lo real es la característica específica del uso actual de la tecnología. Mi definición de internet es la siguiente: la comunión de los santos posmoderna. Recordemos aquí la comunión de los santos que unió a las pequeñas tribus en el inicio de la civilización cristiana. Gracias al dogma de la comunión, las tribus pudieron constituir una civilización: una iglesia diminuta en Milán estaba unida en espíritu a otra iglesia en Narbona, en Roma, en París o en Lyon. A través de la comunión de los santos, el culto cristiano fue el único de los cultos de misterio de los siglos III y IV que fundó una civilización. En la comunión de los santos contemporánea, internet, estamos unidos en espíritu, compartimos cosas irreales. Más adelante les daré algunos ejemplos muy concretos.

En el fondo el reencantamiento es, en mi opinión, el momento en que todos practicamos el surrealismo sin saberlo. Existen ejemplos muy precisos de ese surrealismo no deliberado en la publicidad, en la televisión, en los periódicos, en dimensiones que en apariencia son meramente reales porque se empeñan en vender productos, en mercantilizar. Sin embargo, más allá de esa mercantilización, hay algo que remite a lo surreal. Sigamos jugando con las palabras y digamos que ya no es un deber ser imperativo, sino un “debiendo ser”, siempre en devenir. La fluidez de ese debiendo ser se opone a la rigidez del deber ser, sea el que fuere. Puesto que es algo que se vive en la vida social, es indispensable tomarlo en cuenta. Retomando mi caballito de batalla insistiré en que, si no queremos desconectarnos, debemos pensar lo que es, no lo que debe ser.

Para concluir, deseo presentarles una propuesta que ha suscitado cierta polémica en el debate intelectual en Francia; no sé cómo pueda ser recibida en México. Ésta consiste en tomar en serio el vitalismo como filosofía de la vida. Aunque el vitalismo y la vitalidad suelen infundir temor —porque son desordenados, caóticos— es indispensable elaborar una reflexión al respecto. De hecho, el temor ante la vitalidad traduce cierto desprecio hacia el mundo. Es la herencia de una tradición cristiana que valoriza el dolor y ve con miedo la vida, incluso, o ante todo, en su aspecto trágico.

Una vez más, remitámonos a una expresión de Weber cuando dice que “hay que estar a la altura de lo cotidiano”. Suena paradójico, pero el autor se refiere aquí a lo cotidiano con todo lo que ello supone de paganismo, de fragmentación o —retomando un término que ya utilicé— de politeísmo.

De hecho, el politeísmo no es una simple metáfora. Pensemos en aquella escena famosa protagonizada por Hegel, Schelling y Hölderlin. Mientras bebían un delicioso vino del Rhin —tal vez estaban totalmente borrachos— elaboraron lo que hoy conocemos como el programa del idealismo alemán. Moraleja: es útil beber vino [risas]. Quien salió ganando fue Hegel, pues a final de cuentas se impuso la tradición hegeliano-marxista basada en el desprecio al mundo, en decirle “no” al mundo. Las propuestas de Schelling y Hölderlin eran diferentes. Si bien el pensamiento de Schelling tuvo un eco marginal, y el pobre Hölderlin terminó volviéndose loco, ambos filósofos deseaban que el substrato de su análisis reposara en algo que denominaban, de manera significativa, el “enlace entre la razón y la imaginación”. Para ellos, eso es el politeísmo: el sólido enlace que puede existir entre la razón y la imaginación.

Personalmente, me inspiré en ellos al escribir *Elogio de la razón sensible*. El título de mi libro es deliberadamente fuerte: se trataba de dejar atrás la *crítica* de la razón sensible. La sinergia entre la razón y lo sensible, que formaba parte del programa del idealismo alemán, está resurgiendo en la época contemporánea. La influencia del romanticismo, basado en el vínculo entre cultura y naturaleza, nos lleva a tomar en serio el *oikos*. En griego, el *oikos* es la casa. Ahora bien, la ecología, por oposición a la economía, consiste en cuidar la casa y ya no en imponerle una ley. Así pues, la sensibilidad ecológica derivada del romanticismo consiste en tomar en serio la idea correspondiente de la casa.

En los dos últimos libros que Michel Foucault escribió al final de su vida —*El afán de sí* y *El uso de los placeres*, dos libros realmente apasionantes—, ese autor muestra que sólo ocupándome de “mi casa”, de mi cuerpo —he allí el “afán de sí”— tengo la posibilidad de administrar la casa en un sentido más amplio, desde mi casa propia hasta la casa común que es la ciudad, que es el mundo. Debemos pues considerar una especie de gradación.

Por otra parte, creo que el vínculo romántico entre cultura y naturaleza constituye la primera manifestación de una sensibilidad ecológica y la primera pista para entender el reencantamiento del mundo,

como resultado de un romanticismo posmoderno —a final de cuentas, no importa si uno desea prescindir de esas palabras para definirlo.

Aunque no soy partidario de las leyes en general ni de las leyes sociológicas en particular, excepcionalmente les voy a proponer una ley. Al observar la historia de las ideas, es posible detectar una especie de gradación en tres etapas: lo *secreto* se convierte en algo *discreto* y posteriormente en algo *ostensible*. Así ocurre con el mecanismo que intenté mostrarles hoy: primero, el secreto del romanticismo a finales del siglo XIX, cuando se urden los valores alternativos como los de Schelling y Hölderlin; después, lo discreto del surrealismo, durante el periodo intermedio entre dos guerras; y, finalmente, lo ostensible, lo que está ocurriendo actualmente, pero que en el fondo tiene su origen en el secreto del siglo XIX, el gran siglo de los inventos. En mi opinión, el romanticismo posmoderno —en el sentido que intenté darle aquí— es la clave para entender el reencantamiento del mundo. Muchas gracias.

PREGUNTAS

Pregunta: ...Desearía plantearle dos interrogantes. Para empezar, tomando en cuenta las peculiaridades de lo posmoderno (la fragmentación, la multiplicidad del yo, las múltiples identificaciones), ¿acaso no podemos entender todas estas nuevas metáforas como una recuperación de una tradición sociológica que se remonta por ejemplo a Simmel, pasando por el interaccionismo simbólico, por la fenomenología de Schütz; es decir, como una recuperación de todos aquellos enfoques descartados desde ópticas más estructuralistas como el marxismo, por ejemplo, que fueron dominantes en la academia? En resumen, ¿podemos afirmar que lo posmoderno es una recuperación de enfoques bastante antiguos, inscritos en esta tradición teórica de la sociología?...

La segunda pregunta es más empírica y probablemente más interesante. ¿Conociendo Brasil y México, puede usted definir una o dos características de la posmodernidad latinoamericana? Aunque sabemos que lo latinoamericano no es un objeto homogéneo, quizá pueda indicar algunas pistas para describir las manifestaciones de lo posmoderno en América Latina.

Michel Maffesoli: ...En lo que se refiere a su primera pregunta: sí, por supuesto. No sé si conviene utilizar aquí la palabra “recuperación”, que al menos en francés tiene una connotación algo peyorativa.

tiva. Sin embargo, es un hecho que para pensar lo posmoderno se recurre a cierto número de autores anteriores: Nietzsche y Simmel en mi caso, y accesoriamente Weber. No hay que olvidar que Simmel justamente sirvió de enlace entre Nietzsche y Weber.

Uno encuentra en Simmel todos los elementos para pensar la posmodernidad, pues hay autores que son “no contemporáneos” de su propio tiempo. Así ocurre con Nietzsche o con Simmel en filosofía. Su pensamiento resurge décadas más tarde, como un manantial perdido en la arena que vuelve a brotar mucho más lejos. Pensemos en la sociología de los sentidos, la sociología de la moda, la sociología de la coquetería, etcétera, desarrolladas por Simmel: muchos de sus textos escritos hacia 1900-1903 se anticipan a lo que aparece en 1970-1980.

Bromeando con Jean Baudrillard, que es un buen germanista, le comenté alguna vez que todo lo que dice se lo ha copiado a Simmel; por supuesto él lo niega, e incluso me ha señalado que no conocía a Simmel. Aunque no esté siempre de acuerdo con su catastrofismo, me parece que Baudrillard es un pensador interesante, que como tal le debe mucho a la obra de Simmel.

En cuanto a la metodología de Simmel, he de decirles algo que quizá debería callar ante quienes están preparando una tesis universitaria: él no procedía de manera demostrativa, sino a través de fragmentos, que de alguna manera terminan construyendo un mosaico. Si bien es cierto que ese mosaico corresponde a la fragmentación posmoderna, hay que tener claro que en ella y en la manera de dar cuenta de ella prevalece cierta coherencia. La fragmentación tiene “unicidad”, por oposición a la “unidad” de la demostración. La unicidad da coherencia a los pedazos, que siguen siendo pedazos.

¿Saben ustedes quién es el ancestro filosófico de Simmel? Es Nicolás de Cusa, un filósofo del Renacimiento. Él fue el primero en hablar de la *coincidentia oppositorum*, de la co-incidencia de las cosas que se oponen, del hecho de que estén juntas a pesar de no reducirse a la unidad.

No se trata de dictar otra conferencia al respecto, así que diré para terminar que sí, Simmel me parece por muchas razones ser el profeta de la posmodernidad. ¿Qué quiere decir “profeta”? El profeta es el *própheta*, el que dice antes que los demás. Simmel identificó antes que muchos otros lo propio de la fragmentación coherente. Insisto en que la posmodernidad no es algo meramente fragmentado, sino que constituye una combinación de fragmentos cuyos diferentes elementos establecen una sinergia entre sí.

Para responder a su segunda observación, es preciso aclarar que nunca me ha parecido bien decir lo que es un país cuando uno no forma parte de ese país, cuando no se tiene ni la sensibilidad ni la intuición necesarias para ello. No quisiera hablar demasiado mal de mis colegas, pero es cierto que solía ser una especialidad francesa: pasar quince días en Brasil y regresar explicándole a los demás qué es Brasil; escribir libros definitivos sobre México después de haber pasado un mes aquí. Por eso yo siempre prefiero tomar mis precauciones: como mi estancia dura apenas dos o tres días, eso me evita tener que hacer una síntesis sobre México o sobre Brasil [risas].

Lo que sí puedo hacer es recordarles que Europa, durante los siglos XVI a XIX, fue el laboratorio moderno. En él se “aderezaron” las grandes ideas —muy eficaces, por cierto— como el racionalismo, el valor esencial del trabajo, el gran progresismo, etcétera. Ahora bien, ya mencioné antes que esos valores contaminaron el resto del mundo, dándose en muchos ámbitos una occidentalización —quizá sería más adecuado hablar de una europeización— del mundo conocido. Siempre tengo presente el ejemplo de la bandera brasileña, que adopta en 1888 la consigna de Comte, “Orden y progreso”. Lo mismo ocurre en Japón en 1868, durante la era Meiji, cuando el emperador manda traer juristas desde Prusia y Lyon para elaborar la Constitución de aquel país.

Mi hipótesis sería la siguiente: América Latina es seguramente el laboratorio de la posmodernidad. Aunque no sé si México está en América Latina [risas]; quizá se vea más bien afectado por el tropismo de su vecino del Norte, tan afecto al pasado. La incógnita permanece. Sin embargo, la latinidad es sin duda alguna un verdadero laboratorio de los valores en gestación.

Les voy a dar dos ejemplos algo caricaturescos. Por un lado, en oposición al proceso cognoscitivo anteriormente mencionado y, por lo tanto, a esa especie de conminación para ser congruente con el cerebro, en América Latina el cuerpo es realmente tomado en serio, de manera tal que el cuerpo social deja de ser simple metáfora. Cuando Durkheim habla del cuerpo social, en realidad se trata de una metáfora bastante superficial; en cambio, en América Latina se asume el hecho de que no puede haber —elijo aquí con sumo cuidado cada una de mis palabras— un cuerpo social sino en la medida en que el cuerpo individual es tomado en serio.

Esta idea se me ocurrió a partir de un texto de Simmel donde muestra lo que yo llamaría “la paradoja de la moda”: la exacerbación del

cuerpo propio refuerza el cuerpo social. Es una auténtica paradoja que el cuidar mi propio cuerpo, el prestarle atención a la construcción y la valorización del cuerpo, cree de alguna manera microcuerpos sociales.

Intenté desarrollar esta idea en uno de mis libros que ya ha sido traducido al portugués y que se va a publicar próximamente en español, aquí en México. Ahí jugué con un oximoron —en retórica el oximoron designa la asociación de los opuestos—. En francés el libro se llama *Au creux des apparences*, que equivale en español tanto a “En el hueco de las apariencias” como a “En lo hondo de las apariencias”. Lo que yo quería mostrar era la oquedad, pues en ella anida la constitución del cuerpo social; la oquedad como lo hueco y lo hondo de las apariencias. En principio, la apariencia es lo exterior, pero sólo puede consolidarse mediante el proceso de ahuecar, ahondar.

Así pues, tomar en serio el cuerpo constituye para mí una característica abiertamente posmoderna y, en todo caso, la característica principal de lo barroco, en oposición a toda la tradición moderna, que es anglosajona, clásica y, por lo tanto, productivista. Hablar del cuerpo exacerbado no es un simple juego de palabras, sino que nos remite a una concepción de lo barroco, que significa una especie de revancha del espíritu del Sur ante la hegemonía del Norte y el imperialismo anglosajón.

He allí pues el primer punto. Como me solicitó mencionar una o dos características, me voy a ceñir a su petición, en un afán de economía.

La segunda característica remite a lo trágico. Disculpen ustedes si volver a citar una obra mía parece algo pedante, pero quisiera referirme aquí a mi libro que en español lleva por título *El instante eterno*, y en el que desarrollo más ampliamente la distinción entre lo dramático y lo trágico. Estos dos términos suelen utilizarse como sinónimos, a pesar de ser radicalmente distintos.

En efecto, la modernidad y todo el *modus operandi* anglosajón, al igual que la tradición hegeliano-marxista, son dramáticos en el sentido etimológico del término: en griego, *drao*, *dramein*, designa aquello que halla una solución, aquello que se resuelve. Recordemos aquí la bella fórmula de Marx según la cual “cada sociedad se plantea sólo los problemas que puede resolver”. Esas palabras resumen la concepción dramática del mundo: hay una solución. La concepción trágica, en cambio, es una concepción marcada por la aporía, donde no hay solución; es algo que hay que sobrellevar.

Ahora bien, ciertos ciclos están marcados por lo dramático, como es el caso de la modernidad, mientras que hay otros en los que resurge lo trágico. El resurgimiento de lo trágico va acompañado por signos sumamente interesantes como, por ejemplo, la valorización de la muerte.

En suma, son dos tácticas diferentes. La primera, la eficaz, es la táctica dramática: niego y deniego la muerte. Recurre al mito del progreso, que de hecho es un mito cristiano. Pensemos en la frase de San Pablo: “Muerte ¿dónde está tu victoria? Cristo ha resucitado”. Allí tenemos el modelo de una concepción dramática.

La segunda táctica es la trágica, que recurre a la teatralización de la muerte, tan usual en los países latinos. Quien teatraliza la muerte asume que la muerte está allí y decide escenificarla. Ahora bien, la teatralización de la muerte se da en aquellos países cuyo desarrollo festivo es más importante, pues priva un vínculo muy fuerte entre fiesta y muerte. El júbilo festivo contiene una anamnesia de la muerte: no se trata de olvidarla sino, al contrario, de recordarla —*memento mori*—. Es un sentimiento trágico de la existencia, en palabras de Miguel de Unamuno.

Para concluir, la peculiar función del cuerpo y de la muerte son para mí las dos características de la latinidad; desde ese punto de vista, América Latina es un laboratorio de la posmodernidad.

Pregunta: ...¿Por qué hablar de “reencantamiento” del mundo? ¿Por qué somos más felices? ¿Por qué internet nos motiva más, por qué nos hace dichosos viajar sentados hasta países lejanos?... ¿Por qué nos sentimos más a gusto con nosotros mismos, somos más tolerantes, tenemos más libertad? O, ¿por qué tratamos de buscar una alternativa ante nuestros problemas sociales?

Michel Maffesoli: Hay que acordarse aquí de lo que el doctor Chihu mencionó en un principio. Lo que llamamos el desencantamiento del mundo, o más bien lo que Weber llama el desencantamiento del mundo, está relacionado con la racionalización del mundo. Weber da a este respecto un ejemplo muy interesante al demostrar cómo el espacio se va vaciando de sus personajes mágicos —brujos y otros personajes encantados, característicos de los cuentos y las leyendas.

En la actualidad, el éxito de *El Señor de los Anillos*, de *Harry Potter* y de otras pequeñas brujitas domésticas es un indicio interesante de que lo que hasta ahora había permanecido al margen vuelve a ocupar

el frente del escenario. En efecto, *La guerra de las galaxias* y todas las películas de ciencia ficción confirman la única definición que me permití dar aquí, la de la posmodernidad entendida como la sinergia entre lo arcaico y el desarrollo tecnológico.

Ya lo dijo usted: aunque siga aquí, puedo navegar en el mundo entero. Puedo visitar virtualmente el museo del Louvre o las grandes pirámides egipcias —por ejemplo, ayer había en la televisión mexicana un excelente programa sobre las pirámides egipcias—. Esta virtualidad tiene que ver con la realidad en el sentido anteriormente mencionado de la palabra: es una realidad amplia que implica lo virtual. Esas imágenes compartidas nos hacen gozar y dan lugar, gracias a los adelantos tecnológicos, a lo que llamo la “repatriación del goce”.

Le ruego me perdone si la aflige lo que voy a decir ahora, pero no creo que el júbilo o el goce sean lo mismo que la felicidad. La felicidad ya no está al orden del día. Saint-Just o Robespierre dijeron durante el Terror: “la felicidad es una idea nueva en Europa”, y bien sabemos cómo funcionó entonces la felicidad. La frase es interesante por su modernidad, ya que la felicidad es una idea moderna, al igual que la idea de libertad.

Felicidad y libertad son dos ideas muy burguesas, que no se van a desarrollar durante la posmodernidad. En la tribu no somos libres, sino que somos pensados y actuados por el otro; practicamos las leyes de la imitación; estamos unidos mediante lazos de viscosidad que nos adhieren unos a otros. Todos los fenómenos sociales posmodernos muestran claramente este aspecto viscoso, característico de la estructuración social e incompatible con la libertad. Es preciso aceptarlo así y arreglárselas de la mejor manera posible, puesto que es algo que allí está. Es impropio etiquetar la realidad tribal con palabras propias de la modernidad.

Quizá no sea necesario ser libre ni feliz: a final de cuentas, los grandes valores no son eternos. Cabe preguntarse qué sucede con la felicidad durante los encuentros multitudinarios de tipo deportivo, musical o religioso: los asistentes no son “felices”, están viviendo otra cosa. Por eso resulta tan importante, insisto, hallar las palabras adecuadas para describir lo que estamos viviendo, sin pretender medirlo con valores elaborados durante el burguesismo moderno.

Aunque la felicidad y la libertad individual sean mis propios valores, considero indispensable reconocer que no son eternos y que son valores pequeñoburgueses. En los microgrupos contemporáneos está

en juego algo distinto; ¿cómo entender si no el desarrollo del sadomasoquismo, del tatuaje, del *piercing*? ¿acaso eso que tanto duele es la felicidad? Existen muchos otros ejemplos que ponen en tela de juicio la vigencia de una concepción de sí mismo marcada por la economía —porque uno economiza en la felicidad y en la libertad.

Sé que no es fácil entender este proceso, porque aún hoy seguimos aprendiendo el valor de la Libertad, la Felicidad y todas esas palabras con mayúscula actualmente rebasadas. Admito que no es muy alentador.

Pregunta: Espero que mi pregunta sea menos difícil de responder, porque es mucho menos romántica. ¿Cómo cree que se tienen o tendrán que reinventar los estados-naciones para estar a la altura de la tendencia actual, que ya no apunta a la identidad como unidad, sino a las identidades múltiples?

Michel Maffesoli: ...En lo personal, les puedo dar una pista de reflexión a partir de lo que conozco en Europa. Sería interesante pensar posteriormente en ello y establecer paralelos con la historia de México.

Para plantear mi hipótesis, es pertinente hacer un breve recorrido histórico. Sabemos que la constitución de los estados como naciones duró en Europa cuatro o cinco siglos, e incluso más en ocasiones. Sin entrar en detalles, vale la pena recordar que en el caso de Francia dicho proceso se remonta a mucho tiempo atrás y culmina con la tradición jacobina, es decir, con la aparición de una pirámide que va a evacuar todas las singularidades regionales —por ejemplo las lenguas locales—. El mismo proceso concluye en Europa con las revoluciones de 1848, conocidas por los historiadores como “el despertar del nacionalismo”. A partir de entonces, el modelo francés e inglés se exporta a lo largo y ancho del planeta. A grandes rasgos, es un modelo centralizado, jerarquizado y monoteísta —retomando aquí la metáfora que expuse anteriormente.

Se trata de un modelo basado en un valor, una lengua y una patria, que se opone a lo que parece estar en juego en Europa: el retorno de la idea imperial. Entendamos aquí lo imperial como una entidad vaga y amplia o, si prefieren una metáfora matemática, como un conjunto vacío. Dentro de esa entidad imperial masiva se constituyen pequeñas baronías. Poco importa si se trata de ciudades o regiones: lo que cuenta es el hecho de que en ellas se halla la realidad del poder. Eso va a hacer estallar las fronteras del Estado-nación y propiciar un retorno al

localismo, es decir, a los valores territoriales, a los productos regionales, a las lenguas autóctonas.

Así está ocurriendo en Francia, donde teníamos un modelo jacobino y centralizado, pero no sólo allí. Es una tendencia generalizada que remite a lo cercano, a lo local, a la realidad de la vida social, a la realidad proxémica. Para bien y para mal, esa tendencia prevalece hoy en toda Europa. Pensemos por ejemplo en los acontecimientos de la ex-Yugoslavia, que ilustran de manera sangrienta este proceso: la unidad abstracta impuesta por Tito culmina en un estallido durante el cual cada quien se dedica a matar al Otro, por cuestiones de idioma, de religión, de territorio.

No todos los procesos se dan de un modo tan violento, pero asistimos a fenómenos similares en toda Europa: procesos de descentralización en Francia, Italia o España; procesos de regionalización en Alemania. Cuando la realidad del poder se convierte en una realidad proxémica, se vuelve a poner sobre el tapete la idea del imperio. Es probable que el nuevo esquema imperial logre asociar imperios y tribus, y que reaparezca en diversos lugares del mundo. De hecho, creo que hay un esquema imperial en gestación en Asia, en América Latina, en América del Norte. ¿A cuál de estos dos últimos se unirá México? No lo sé.

Pregunta: ¿Por qué explicar las cosas en términos metafóricos? ¿por qué el concepto como tal está sufriendo una crisis? ¿Los términos marxistas como *lucha de clases* y *pequeña burguesía* son ya caducos?

Por otra parte, actualmente la humanidad vive una barbarie, sobre todo en Medio Oriente. ¿Cómo explicar eso en términos metafóricos?

Michel Maffesoli: Voy a empezar por responder a su segunda pregunta, y dejaré para el final la primera, que es más epistemológica.

A decir verdad, me parece que es y seguirá siendo totalmente inadecuado explicar lo que pasa en Medio Oriente, en Afganistán o en África, en términos de un análisis meramente geopolítico, como se hace en la actualidad. En especial —mas no exclusivamente— en lo que a conceptos marxistas se refiere.

En efecto, los análisis en términos geopolíticos parten de la idea del hombre como un ser racional, como un ser que al fin y al cabo es capaz de establecer contratos dentro de un país o entre países. Ése es el fundamento de toda la geopolítica contemporánea aplicada al análisis de las relaciones internacionales. El manejo de las relaciones interna-

cionales —que hasta son una materia universitaria— presupone que el hombre es racional, independientemente de que el planteamiento se haga en términos liberales o marxistas.

Ahora bien, en ninguno de los dos casos se toma en cuenta el aspecto imaginario —incluso podríamos referirnos al “aspecto erótico”— de los conflictos. Matar al otro es algo erótico: he allí una metáfora. Sin embargo, se sabe de combatientes que han declarado haber sentido un goce sexual, espermático, durante los combates. Allí están las metáforas. En mi opinión, subrayan la necesidad de tomar en cuenta intelectualmente esta dimensión imaginaria.

¿Qué hace posible que alguien pueda decidir estrellar un avión contra una torre en Nueva York? Eso es algo que no se puede explicar en términos meramente geopolíticos; es preciso tomar en cuenta las dimensiones fanáticas de referentes imaginarios que pueden impulsar —y quien habla de impulsar habla de pulsiones— a alguien a decidir arrojarse con todo y avión contra un edificio. Lo mismo se aplica en el caso del Medio Oriente, cuyo actual atolladero es todo menos racional. Sin embargo, todos los análisis siguen siendo análisis geopolíticos racionales.

A final de cuentas, mi postulado es sumamente sencillo: asumamos la pasión, intelectualmente hablando. Asumamos en nuestros análisis el factor de la emoción, la pasión, pues eso es lo que me parece está en juego cuando se intenta entender la posmodernidad.

Desde ese punto de vista, las incantaciones marxistas no resultan muy útiles. Las incantaciones pertenecen al canto, consisten en desgranar palabras una tras otra. Nada nos impide recurrir a ellas, pero no explican nada en absoluto. Lo mismo ocurre, en mi opinión, con el sistema de pensamiento liberal.

Marxismo y liberalismo son frutos del siglo XIX; ahora bien, las cosas no son eternas, y considero que es necesario aplicar el marxismo al marxismo mismo. Cuando Marx afirma que “la burguesía sostiene que ha habido historia y que ahora ya no la hay” ¿por qué lo dice? Marx busca justamente explicar que si bien la burguesía ha hecho avanzar las cosas respecto al antiguo régimen, una vez establecida prefiere no cuestionar las categorías que le permitieron alcanzar su soberanía. En mi opinión, debemos saber cuestionar las categorías marxistas, puesto que fueron elaboradas en un momento particular, cuando se podían establecer contratos.

No hay que olvidar que Marx era un fanático del *Contrato social* y de la Revolución Francesa —la única revolución exitosa, según él—.

Conocía a la perfección la filosofía de la Ilustración y la de Rousseau en particular. Todo su discurso y todo su sistema reposa sobre la idea del contrato. La lucha de clases finalmente es eso: cuando ya no me es posible negociar, lucho.

En resumen, para entender las situaciones explosivas que prevalecen hoy en el mundo es preciso ver en ellas ese retorno de lo emocional. Es algo que nos queda aún por aprender, puesto que las tres cuartas partes de lo que nos enseñan en la universidad siguen teniendo que ver con el hombre racional —marxista o liberal, da lo mismo—. El pensamiento moderno, lastrado por algo que yo llamaría “burguesismo”, se encuentra cada vez más desfasado respecto de la realidad.

A ustedes y no a mí corresponde ahora determinar de qué manera se aplica esto al caso de México.

Volviendo a la primera pregunta, debemos recordar cómo se elaboró el sistema analítico de las ciencias humanas y sociales a finales del siglo XIX. Es algo que ya sea ha dicho cientos de veces y que ha sido ampliamente demostrado por diversos historiadores de las ciencias, entre ellos Tomás Kuhn. Ese proceso, caracterizado por una fascinación ante las ciencias duras como disciplinas que “sí funcionan”, dio lugar a una importación punto por punto del modelo de las ciencias duras hacia las ciencias humanas y sociales.

En su momento fue algo útil y necesario, pues permitió deslindarse de una concepción del mundo demasiado metafísica, filosófica e incluso teológica. Tal es en parte la idea weberiana que ya hemos mencionado aquí. Sin embargo, hay un problema: en las ciencias duras, los conceptos —estamos en un terreno donde dominan los conceptos— se elaboran a partir de un cuerpo muerto.

¿Qué quiere decir la palabra “concepto”? Siempre es interesante observar las etimologías. En latín, *concipere* significa tomar la totalidad, asumir una visión total del objeto analizado; por ende, el análisis es posible en la medida en que se logra fijar de una vez por todas ese objeto muerto, físico, químico o biológico. Sólo así Claude Bernard puede formular sus famosas “leyes de la naturaleza”.

Dado que las leyes de las ciencias naturales habían funcionado bien, hubo una tendencia por parte de los estudiosos de las ciencias humanas y sociales a “duplicar” de alguna manera esa actitud conceptual —conceptual en el sentido etimológico que acabo de exponer—. Tal es el caso, por ejemplo, del pensamiento de Durkheim, ampliamente inspirado en las ciencias naturales.

Lo anterior implica, sin embargo, dos problemas, relacionados con la labilidad de la realidad social y con la desigual evolución de las ciencias. En efecto, los objetos de estudio de las ciencias humanas y sociales no son estáticos, sino lábiles; es decir, son poco estables y se encuentran en permanente movimiento. Lo que observamos en un instante t será diferente en los instantes $t1$, $t2$ y $t3$. Por ejemplo, cierto individuo puede decirme tal o cual cosa en un momento de mi investigación; un poco más tarde, al día siguiente, a la semana siguiente, podrá decirme algo diferente, que no dejará de ser cierto para el individuo en cuestión, pero que resultará contradictorio para el observador.

El segundo problema, más específico, tiene que ver con el hecho de que las ciencias duras que sirvieron de modelo a las ciencias humanas y sociales han seguido evolucionando, de tal manera que integran actualmente ciertos parámetros de lo imaginario, para tomar en cuenta la acción que ejerce el observador sobre lo observado. Mientras que las ciencias duras, en lugar de estancarse, evolucionaron, las ciencias humanas siguen refiriéndose a un modelo científico del siglo XIX.

La paradoja resulta extraordinaria: la fascinación por el modelo se convirtió en un anonadamiento. Estar anonadado implica no moverse más, quedarse quieto. En el ámbito de las ciencias humanas y sociales, hemos desterrado la audacia por temor a ser criticados por la comunidad científica.

Llegamos ahora al meollo de su pregunta. Sin ser la única opción, sin ser una opción destinada a perdurar, quizá la metáfora, la analogía y la correspondencia —que eran anteriormente categorías poéticas— nos brinden una manera de integrar al estudio cuanto hay de subjetividad en el investigador y de labilidad en el objeto de estudio. He dicho “quizá”, ya que no quiero asumir al respecto una visión totalitaria: el debate sigue abierto.

En todo caso, ser científico consiste en caminar, en avanzar. Cuando uno se aferra a un racionalismo conceptual, está siendo sencillamente dogmático. Así ocurrió con el tomismo en la Edad Media y con todos los postulados que han hecho contribuciones importantes pero que se han convertido después en dogmas; dicho de otra manera, se sustituye una interrogación por una dogmática. Es un problema que nos afecta a todos, pero sobre todo a aquellos que nos dedicamos a este tipo de disciplinas, y es un problema crucial en nuestros días.

El filósofo austríaco Paul Feyerabend, que se dedicaba a la lógica y a la historia de las ciencias, propuso una hermosa frase que puede

resultarnos muy útil. A partir de sus categorías, que a fin de cuentas eran bastante racionalistas, desarrolló la idea de que todo funciona, *everything goes*. Feyerabend tuvo que batallar para demostrar que hasta el elemento más anodino es significativo.

Personalmente, practico lo que podríamos llamar una sociología “comprensiva”, en el sentido etimológico del término. *Comprehendere* equivale a tomar juntos todos los elementos de la realidad individual y social, sin pretender declarar que uno de ellos es frívolo, el otro anecdótico, el otro secundario, etcétera. Una sociología comprensiva asume que hay procesos de correspondencia, por lo que tal elemento de frivolidad indumentaria puede resultar perfectamente significativo para entender tal o cual momento de la vida social.

La perspectiva conceptual, en cambio, pretende ser —según las categorías clásicas— mucho más explicativa. *Explicare* significa quitar los pliegues, extender para eliminar los dobleces. De esa manera, todo parece claro. Es una demostración de arrogancia por parte de este pobre animal que es el ser humano, que cree posible explicarlo todo. Ahora, desde la perspectiva de una ecología del espíritu, nos damos cuenta de que debemos tomar en consideración los procesos de interacción o correspondencia con la naturaleza y con la animalidad.

Desde hace varios años me he empeñado en poner en evidencia, a través de mis investigaciones, la animalidad dentro de lo humano, en hacer recordar que dentro de lo humano cabe el *humus*. Tener presente la animalidad que hay en nosotros nos permitirá entender, insisto, todos los fenómenos —conflictivos o felices—, todo lo que implica la vida en su aspecto concreto. Repito lo anteriormente dicho: tenemos que estar a la altura de lo cotidiano.

Quizá no debería darles semejante consejo, pero deseo concluir sugiriéndoles que no fabriquen demasiados conceptos; será mejor que construyan nociones. Adopten un pensamiento más flexible, a sabiendas de que la vida tiene algo movedizo, que nunca se estanca en un solo lugar.