



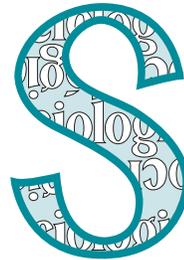
Sociológica, año 15, número 43, pp. 247-275
Mayo-agosto de 2000

Posmodernidad e identidades múltiples*

Michel Maffesoli**

**CONTEXTUALIZACIÓN, POR PARTE
DEL PROFESOR AQUILES CHIHU, DEL
MATERIAL QUE SE TRADUCE PARA
*Sociológica***

ESTAMOS AQUÍ reunidos en ocasión de la conferencia magistral “Posmodernidad e identidades múltiples” que generosamente accedió a ofrecernos el doctor Michel Maffesoli, sociólogo ampliamente conocido por todos ustedes y a quien agradecemos su destacada participación. La charla que aquí tendremos con él formará parte del libro *Sociología de la identidad* que es un trabajo común de varios profesores de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (UAM-I) y



* Esta conferencia magistral fue editada para su publicación en *Sociológica* por la profesora Lidia Girola, a partir de una primera versión de la misma, preparada por el doctor Aquiles Chihu. La versión escrita que aquí presentamos tiene algunas diferencias de forma y organización con respecto a la versión oral impartida por el doctor Maffesoli, lo cual es necesario e inevitable dado que en una plática aparecen expresiones y repeticiones que entorpecen la comprensión del texto escrito y que se consideró imprescindible suprimir. Se respetó sin embargo el tono coloquial. Las modificaciones atienden exclusivamente a la forma y no al contenido de la conferencia.

que pronto será propuesto a dictamen para su coedición a través de la UAM y la Oficina del Libro de la Embajada de Francia.**

Posmodernidad e identidades múltiples es el tema que ahora nos reúne para profundizar en los resultados del trabajo del doctor Michel Maffesoli, quien se doctoró en sociología en la Universidad de Grenoble y actualmente es profesor de sociología en la Universidad de la Sorbona (París V), en donde también es titular de la cátedra Durkheim. Sus principales investigaciones las realiza como director del Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano (CEAQ) y del Centro de Investigación sobre el Imaginario (CRI). También es jefe de redacción de la revista *Sociétés* que se edita en Lovaina, Bélgica.

Algunas de sus publicaciones como *El tiempo de las tribus*, *El conocimiento ordinario*, *Del nomadismo*, *vagabundismo iniciático*, que abarcan diversos temas, son estructuradas alrededor de una idea siempre presente en las importantes investigaciones realizadas por él: su concepción de las sociedades contemporáneas como posmodernas, y la centralidad que debe ocupar en el estudio de esas sociedades el análisis de la vida cotidiana.

La denominación de posmodernidad es, en primer lugar, un intento de captar el núcleo característico de las sociedades contemporáneas: su pluralidad o complejidad, en el sentido de que en la vida social no existen causalidades deterministas simples, como las que empleaba el marxismo ortodoxo para hacer de la base económica la causa primera de los fenómenos sociales más diversos. Para Maffesoli, las sociedades contemporáneas están cruzadas por fenómenos como el pluriculturalismo y su correspondiente multiplicidad de las representaciones simbólicas que pueblan la comunicación entre los sujetos sociales.

Tales fenómenos, que expresan la posmodernidad, no pueden ser captados por categorías simples provenientes de una ciencia social segmentada en compartimientos especializados (economía, sociolo-

** Quiero agradecer en forma muy especial a quienes con su colaboración y entusiasmo hicieron posible este evento: a mi asistente el licenciado Alejandro López Gallegos y a mi grupo de alumnos de Ciencia Política; al maestro Víctor Alarcón Olguín, coordinador de la licenciatura en Ciencia Política; al maestro Salvador Arciga Bernal, coordinador de la Licenciatura en Psicología Social; al doctor Enrique de la Garza Toledo, coordinador del Doctorado en Estudios Sociales; al licenciado Octavio Nateras Domínguez, jefe del Departamento de Sociología; al doctor José Lema Labadié, director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades; al doctor Luis Mier y Terán Casanueva, rector de nuestra unidad; y muy particularmente a Victoire Bidegain, de la Oficina del Libro de la Embajada de Francia.



gía, ciencia política), sino que se hace necesario un entrecruzamiento epistemológico entre las diferentes disciplinas sociales. Así, para Maffesoli, la posmodernidad social se desdobra en un necesario posmodernismo del pensamiento.

Por ello, Maffesoli enfatiza las dimensiones más microscópicas de la vida social, aspectos que pueden ser captados mediante los conceptos de *lo imaginario* y *lo cotidiano*. Las posibilidades de una sociología de lo cotidiano pasan por una crítica epistemológica del concepto de razón predominante en el pensamiento social occidental. Maffesoli desarrolló estas reflexiones en su obra *El conocimiento ordinario*, en donde propuso el concepto central de *razón sensible*. Aquí, su propósito es indicar que el conocimiento sociológico se halla enraizado en la vida ordinaria de los sujetos sociales tal y como ellos la experimentan. El saber social, de acuerdo con el concepto de razón sensible, es un saber que avanza por métodos racionales pero que se apoya constantemente en lo “empírico de la vida cotidiana”. Para ejercitar la razón sensible es necesaria una actitud específica del científico social: la de tratar de acercarse a la realidad social, contrarrestando su tendencia a separarse o a abstraer esa realidad. La idea es estar siempre afinado en la vida social.

La vida social no puede ser explicada sociológicamente si no se estudian las formas a través de las cuales esa vida social se recrea a sí misma en la cotidianidad: el comer, el pasearse, la vida en la plaza y en el grupo de amigos. Al tomar en cuenta estos eventos Maffesoli enfatiza el estudio de aspectos de la vida social: lo emotivo, lo afectivo, la dimensión festiva y lúdica de la vida. El vínculo que se establece entre ética y estética.

En fin, quien mejor que el propio Maffesoli para ahondar sobre éstos y otros aspectos relacionados con su obra y su pensamiento.

TEXTO DE LA CONFERENCIA MAGISTRAL

Gracias por invitarme. Por primera vez vengo a su universidad y reconozco que tuve algo de temor por el título de conferencia magistral. Ya no tengo muchas ganas de hacer conferencias magistrales. Afortunadamente ya corrigió un poco el profesor Aquiles al hablar de una charla. Prefiero hacer una charla académica más que un curso magistral, sobre todo porque la introducción de mi estimado colega fue completa y ya no tengo nada que decir.

Mi posición parte de un punto de vista que es un enfoque empírico. Y me parece importante regresar a este aspecto empírico en el enfoque que se puede hacer de los hechos sociales. Haré una genealogía de lo que puede estar en el centro de la posmodernidad.

Lo que puedo decir sólo pretende permitir una discusión de lo que conozco de Francia y Europa, a partir de los valores sociales que conozco bien, y ustedes tendrán que ver, por supuesto, cómo esta genealogía puede aplicarse o no en su país. No voy a pretender aplicar mi modelo a su realidad. No creo en absoluto que se pueda hacer eso. Una de las grandes lecciones y enseñanzas que podemos sacar de esta problemática de la posmodernidad es que la gran ambición o la gran pretensión universalista que fue precisamente la ambición y pretensión de la filosofía de la Luces ya no funciona empíricamente. Cuando uno reconoce el pluriculturalismo en el estricto sentido de la palabra, debe reconocer que lo que se observa en un lugar no se aplica forzosamente en otro, lo que se analiza en un lugar no es forzosamente analizable en otro y me parece que es una idea interesante y por lo menos es una realidad interesante que hace que tengamos que confrontar a la vez lo que se observa y lo que se piensa. Esto es para decir que les voy a indicar lo que es la sensibilidad teórica, que es mi teoría a partir de un lugar que conozco: Francia o Europa.

Una pequeña precisión antes de entrar de lleno en la temática acerca de este término de posmodernidad. No sé cuál es el uso que se hace de este concepto en México. En Francia a la gente no le gusta mucho usarlo; quizá porque es una palabra, si lo digo de manera un poquito trivial, que es como un maletín en el que se pone cualquier cosa.

Por otra parte, no es un término conceptual porque no se puede de inmediato dar de él una definición precisa y porque afortunadamente no es un concepto demasiado cerrado. Al mismo tiempo, personalmente cada vez más reivindico este término y lo uso. Mientras que generalmente (lo que estoy diciendo puede escandalizar a alguna gente) me da miedo la utilización de "conceptos", la noción de posmodernidad me parece interesante. Y aun cuando específicamente muchos colegas le tienen miedo al término de posmodernidad, yo lo reivindico porque es una palanca metodológica. No es un concepto sino más bien algo que puede permitir captar estos valores flexibles muy movedizos que constituyen nuestra vida social. Desde un punto de vista empírico resulta muy importante el hecho de constatar que los grandes valores, que efectivamente fueron elaborados en este la-

boratorio europeo de los tiempos modernos, ya no funcionan como valores sociales (y ello no quiere decir que ya no existan).

Yo diría que esta es una especie de constatación un poco banal pero que no es inútil hacer. El primero de estos valores es el gran valor de *la razón* a partir de la cual se concibieron las relaciones sociales. El segundo de ellos es el gran mito *del progreso* que, se quiera o no, de manera filosófica o de manera sociológica, había sido el gran eje director analítico y organizacional de las sociedades modernas. Y el tercero de estos grandes valores es *el trabajo*, como imperativo categórico a partir del cual se lograba la realización individual o colectiva.

Yo diría que empíricamente es importante constatar que estas tres palabras clave (claro que se podrían encontrar otras), que estuvieron en la base de la filosofía de las Luces, y que después aparecieron en el siglo XIX como sustento de todos los sistemas explicativos de la vida social ya no son consideradas, retomando una idea del filósofo Immanuel Kant, como imperativos categóricos. Claro, siguen existiendo precisamente en el seno de las instituciones, pero particularmente en lo que se refiere a las jóvenes generaciones, ya no hay una especie de imperativo a través del valor del progreso, del valor del trabajo o del valor de la razón, como si fueran éstos los únicos valores sociales que merecen atención.

Yo diría que a partir de esto, es importante tratar de acotar lo que puede ser esta posmodernidad naciente desde el momento en que los grandes valores modernos ya no funcionan como tales. Y ahora recuerdo dos o tres términos, que vale la pena tener en mente, y les ruego que me disculpen si son términos que para ustedes son familiares, si les parecen de una gran banalidad. Creo que es relevante recordarlos para darse cuenta del hecho de que en determinado momento algunos de estos valores culturales comenzaron a emerger, a conformarse y a dejar lugar a otra cosa. Ustedes habrán reconocido aquí lo que Michel Foucault llama el *episteme*. Amí siempre me ha parecido que el trabajo de Michel Foucault es importante en lo que se refiere a la modernidad y considero que sería muy interesante hacer por la posmodernidad lo que Foucault hizo por la modernidad.

Pues bien, pienso que la noción de *episteme* es una buena idea en el sentido simple del término; es decir, cómo se piensa a sí misma una época en un momento dado, y cómo esta misma época, en función del pensamiento que tiene de sí misma, va a organizarse. Eso es el *episteme*, es decir, esta especie de vaivén constante que puede esta-

blecerse entre las representaciones y la organización. El hecho de que en varios aspectos nos contamos una historia nosotros mismos. Una época se cuenta una historia a sí misma, y es en función de esta historia como va a materializarse en las organizaciones, en las instituciones. Todo en función de la historia que se contó a sí misma. ¿Por qué indico esto? Pues bien, es para decir que las palabras que señalé hace un momento son precisamente los elementos de la historia que la burguesía se contó a sí misma, he ahí las palabras claves a partir de las cuales la modernidad se dijo a sí misma y por lo tanto se organizó a sí misma.

Foucault utiliza esta concepción de *episteme*. Una pequeña digresión: yo ocupé la cátedra Durkheim. A Durkheim a menudo lo pensamos como positivista, y sí, claro, a veces es un positivista. En una introducción que hice a *Las formas elementales de la vida religiosa* traté de demostrar que al lado del positivista Durkheim había un pensador de gran envergadura, un sociólogo importante que no se reducía a la famosa ecuación que ya conocemos de que hay que considerar los hechos sociales como cosas. Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, tiene una expresión que yo quisiera subrayar y que hay que situar paralelamente a la de *episteme*. Se trata de lo que él llama, los caracteres esenciales de una época.

Durkheim era un humanista, un hombre de gran cultura y cuando empleaba los términos lo hacía en su sentido etimológico. En griego el término carácter se refiere a un carácter individual, pero él lo utilizaba en el sentido del carácter colectivo. El carácter es la huella, lo que va a marcar profundamente a alguien o a una época. Durkheim invita a estar muy atento a los caracteres esenciales de la época que él analiza. Me parece que esto se ha olvidado, se ha olvidado esta lección durkheimiana que en muchos aspectos me parece totalmente coincidente con la noción foucaultiana, dado que en el término mismo de carácter hay algo que no se reduce a la positividad de las situaciones de las instituciones, sino que hay en muchos aspectos algo que rodea a la positividad. Comprender lo real a partir de lo irreal, comprender lo real a partir de lo que tiene reputación de ser irreal. Me parece que *Las formas elementales de la vida religiosa* precisamente ponen el acento, enfatizan este irreal, de hecho él utiliza en este libro y en otros el término de representaciones, mostrando cómo estas representaciones son necesarias para comprender una época dada.



Yo voy un poco más lejos. Ya mencioné el *episteme*, el carácter esencial a la manera de Durkheim y podríamos encontrar muchas expresiones más, pero aquí no las voy a dar todas. Tendría que insistir en términos como el de residuo de Wilfredo Pareto; el concepto de tipo ideal de Weber. Podríamos hacer una lista muy larga, los arquetipos de Carl Jung, los arquetipos de Gilbert Durand, etcétera. Cada pensador importante trató de subrayar esta dialéctica que acabo de mencionar y que nos obliga a aprender simultáneamente la manera en que una época se representa y también la manera en que se organiza.

Personalmente —lo digo nada más como un paréntesis, no lo voy a desarrollar— me parece que esa pista es una pista epistemológica muy importante, de las más importantes en la actualidad y yo aconsejo a mis estudiantes y a mis investigadores que profundicen en esta idea del inconsciente colectivo. Creo que el gran descubrimiento del inconsciente, como lo hizo Freud, debe y puede ser extrapolado en muchos aspectos. Precisamente para darse cuenta de que, y esto es lo que yo propongo, finalmente uno es más pensado de lo que uno piensa o uno es más actuado de lo que actúa. En todo caso, esto ha sido así dentro de la tradición occidental o dentro de la tradición judeocristiana; o en lo que se refiere a mi cultura, en la tradición cartesiana; por lo general ha estado en la base de las construcciones intelectuales de los grandes sistemas de pensamiento occidental.

Así que, como ustedes ven, es fundamental subrayar este inconsciente colectivo y podemos llamarlo de distintas maneras (poco importa el término que se utiliza). Un objeto no es reducible a la objetividad; hay un aura que rodea este objeto; el objeto social como tal está rodeado de un aura y es muy importante ubicar el vaivén entre el objeto mismo y el aura que lo rodea para aprehender bien una época determinada. Al mismo tiempo (y esta es otra pequeña precaución que indico), estos inconscientes colectivos, estos epistemes, estos caracteres esenciales, etcétera, no son cosas eternas.

Me parece que nuestra tradición (por lo menos hablo de la mía, de cómo me formaron), es una tradición sustancialista o esencialista. No se puede concebir más que existencias que tengan una esencia, que tengan una sustancia, es Dios, es el Ser, son las instituciones.

Las instituciones no son sino la transcripción social del Ser o de Dios y ésta es la tradición sustancialista que es la nuestra. Es algo, yo lo digo así, de una manera metafórica, es algo que recibimos con la leche materna, sin fijarnos, absorbemos sustancias, absorbemos teo-

ría sustancialista y, desde ese momento, no podemos concebir las cosas más que en la medida en la que estas cosas tienen que durar de manera eterna.

Pretendemos que sean perennes y un pensamiento no puede existir más que si es perenne. De hecho, en la Edad Media el gran sistema filosófico de Santo Tomás de Aquino era una filosofía perenne. E incluso si no se dice lo mismo o si uno no usa esta expresión, me parece que inconscientemente en muchos aspectos se continúa pensando en el hecho de que nuestras ideologías son perennes, eternas, a imagen de Dios. Y esto es así en virtud de que supuestamente Dios es eterno, de que supuestamente las instituciones son eternas, de que supuestamente el Ser es eterno. Así que, supuestamente, las ideologías son eternas, en la misma medida en que supuestamente las civilizaciones son eternas.

Ahora bien, empíricamente (yo siempre regreso a este *leitmotiv*), vemos que las civilizaciones no son eternas, que las ideologías no son eternas, que los Dioses también mueren. Weber nos indicó cosas muy interesantes en este sentido, que hay por supuesto una circulación de ideas, de los Dioses, de las ideologías, en el fondo el politeísmo es eso, y el policulturalismo es eso también. Hay que darse cuenta de que en sentido estricto, lo que uno tenía tendencia a considerar como eterno es en realidad relativo. Considero que es muy importante tener eso en mente. El hecho de que nosotros estemos confrontados al fin de un mundo no significa el final del mundo.

Un mundo puede cesar, el mundo no cesa. Puede haber una forma de perduración a través de la *impermanentia*. Cada vez más en mis libros y en mis conferencias lo que trato de hacer es que la gente se vuelva atenta a lo impermanente. Pero la impermanencia puede ser una buena manera de comprender que la vida perdura, aunque las formas específicas de esta vida puedan cesar, puedan terminarse. Yo considero que nosotros asistimos al final del mundo burgués; el burguesismo, la modernidad, son lo mismo para mí. Pero el fin del burguesismo no es forzosamente el fin del mundo, hay otra cosa que está emergiendo y la posmodernidad sería eso. La posmodernidad sería a la vez el reconocimiento de algunas cosas que se terminan y la emergencia de otra manera de vivir, de otra manera de estar juntos. En el fondo es la única cuestión que nos interesa, cómo pensar el estar juntos y, claro, este estar juntos no es eterno ni se presenta siempre de la misma manera. Hay un término al cual en Francia no se le pone



mucha atención y yo en mis libros trato de hacer que mis colegas dirijan su atención a él; se trata de una expresión propuesta por Sorokin, un sociólogo ruso-americano, que es un sociólogo de la cultura de los años treinta, y que desarrolló una excelente idea: la idea de *saturación*.

Me parece que el mecanismo de saturación es una buena manera de dar cuenta de lo que yo acabo de decir, o sea, que algo puede cesar. La imagen que da es muy didáctica, en química la saturación se produce cuando las moléculas que componen un cuerpo específico por diversas razones ya no pueden permanecer juntas y hay un divorcio, pero al mismo tiempo estas moléculas van a entrar en otra composición y entonces van a constituir otro cuerpo. La idea de saturación es muy interesante porque resume todo lo que acabo de decirles, sintetiza en una palabra el hecho de que uno pueda empíricamente constatar que lo que constituía la vida social ya no funciona como tal, pero que al mismo tiempo puede haber otra cosa que está emergiendo. Así que si yo traduzco esto a través de las palabras que personalmente tengo la costumbre de proponer yo diría que hay una saturación de *lo social* y una emergencia de *la socialidad*. Lo social es lo que reposa únicamente sobre la razón, el trabajo, el progreso o la fe en el porvenir, lo que constituye las instituciones sociales; mientras que la socialidad, y esto lo he explicado en varios libros, integra efectivamente lo sensible, lo imaginario, lo lúdico, lo onírico, lo que yo llamaba hace rato el inconsciente colectivo.

Un paso de lo social simplemente mecánico hacia una socialidad que sería mucho más rica, una socialidad que integra parámetros humanos que la modernidad había dejado de lado e insisto en ello, parámetros humanos, parámetros que son constitutivos de lo que nosotros somos, de lo que nuestra especie animal es. Pero que por varias razones se habían dejado de lado. Yo creo que hay un regreso de estos parámetros. En resumen, considero que la posmodernidad en varios aspectos retoma precisamente diversos elementos de la premodernidad, de lo que existía antes de la modernidad, si digo la palabra que utilizo actualmente, la posmodernidad es el regreso de elementos arcaicos en el sentido etimológico del término, *arché* en griego es lo fundamental, lo primero. Así que hay un regreso de los elementos arcaicos más el desarrollo tecnológico. Creo que no hay que tener miedo del regreso de lo bárbaro, no hay que temer al regreso de lo animal en lo humano, no hay que atemorizarse de lo sensible

que está en la base misma de la animalidad, que está en la base de la barbarie; en la medida en que nosotros sepamos reconocer este retorno de lo animal y de lo sensible es como podremos comprender nuestra sociedad. Comprender, *comprendere*, tomar juntos todos los elementos que nos constituyen como tales, y no sólo uno de ellos, la razón por ejemplo. En uno de mis libros, *La razón sensible*, lo que intento es poner atención a esta conjunción: está la razón por un lado, pero también están los sentidos y es muy importante ubicar y observar la dialéctica, la relación existente entre la razón y los sentidos. ¿Ven por qué digo eso? Porque, vuelvo de manera insistente a esto, para mí la razón sensible ahí está, funciona empíricamente, es así como funcionan las jóvenes generaciones. En este sentido es que hay que saber intelectualmente dar cuenta de esto, porque está ahí y me parece importante responsabilizarse teóricamente de lo que es la realidad social. Eso es el pensamiento concreto, eso es lo que yo llamo el conocimiento ordinario; no podemos pensar más que arraigados en el sustrato humano.

Hay que recordar que etimológicamente en lo humano hay *humus*; hay una proximidad semántica entre lo humano y el *humus*. Estas son las precauciones epistemológicas que yo quería darles.

[Quiero plantear tres principios o ejes de la modernidad].

Primero. ¿Cómo se elaboró la abstracción moderna? ¿Cómo se elaboraron nuestros sistemas de pensamiento? Todos los sistemas de pensamiento de izquierda, derecha, revolucionario o conservador, lo que llamaba el pensamiento burgués (y preciso que para mí el pensamiento burgués es tanto de la izquierda como de la derecha; yo no hago ninguna diferencia entre capitalismo y socialismo). Insisto, el pensamiento burgués es un pensamiento que confunde todas las tendencias y descansa en un principio de reducción o un principio de homogeneización. La palabra maestra del pensamiento moderno es esta idea de homogeneizar. Siempre recuerdo a Augusto Comte, como un loco genial, era un muy hombre interesante en muchos aspectos, pero así como todos los locos tenía un pensamiento genial y llegó a determinar con un eslogan la comprensión de su época. Cuando Comte quiere resumir el siglo XIX formula la idea de *reductio ad unum*. O sea, la reducción al uno, a la unidad y me parece que a esta fórmula no le prestan suficiente atención los sociólogos, pero en ella tenemos el resumen de la abstracción moderna. *Reductio ad unum* quiere decir que todo se va reducir a una sola realidad; se van a evadir las diferen-



cias, las particularidades, las disparidades y negar las culturas distintas y se va a tener la aplanadora de la unidad. La constitución del Estado-nación produce esta homogeneización del mundo.

En cuanto a la constitución del Estado-nación, es en el siglo XIX, con las revoluciones de 1848 (lo que se llamó las revoluciones de los nacionalismos), cuando se va a elaborar el modelo del Estado-nación. Francia en este aspecto es una caricatura del género, el jacobinismo es el modelo por excelencia de Estado-nación, en nombre del jacobinismo se van a someter las lenguas locales, los usos locales, las maneras de vestirse, los autogobiernos, etcétera. Esta constitución del Estado-nación está en la base de todos los etnocidios, de todos los colonialismos. La constitución del Estado-nación es una de las expresiones de esta reducción al uno, a la unidad [todas las particularidades se homogeneizan en una sola y gran particularidad]. Digo Francia, pero todos los países europeos progresivamente se van a constituir a partir de esta gran idea del Estado-nación y se va a exportar el modelo sea mediante la fuerza, el comercio o el colonialismo religioso.

Sólo se va a concebir la vida social a partir de un único modelo. Aquí vamos a ver cómo esas interpretaciones del mundo se reducen a unas cuantas, el marxismo, el freudismo, el funcionalismo, no muchas, tres o cuatro quizá, el positivismo. Grandes sistemas que se preparan a partir de la mitad del siglo XIX y que encuentran su apogeo a fines de ese siglo. Eso no es muy antiguo, sólo a fines del siglo pasado podemos ver la constitución de estos grandes sistemas de referencia. Para mí se trata de la expresión de esta *reductio ad unum*; en uno de mis libros lo llamé el fantasma del uno, la fantasía del uno, hay una gran fantasía que atravesó el siglo XIX y es esa fantasía del uno que nace, que no es sino la transcripción a nivel de la vida profana de esta gran fantasía del monoteísmo, la gran fantasía judeo-cristiana, sólo habría un solo Dios, eso sí es una paranoia enfermiza. Esta gran paranoia se expresó a través del Estado-nación, a través de las instituciones, a través de los grandes relatos de referencia.

Segundo. Si vamos un poco más lejos (y me perdonan si me tomo un poquito de tiempo pero estamos en el corazón mismo de la identidad. Ahí también quizá lo que estoy diciendo les parezca banal y trivial pero es mi caballo de batalla), pienso que no se puede entender bien la modernidad, no se puede entender la genealogía de la modernidad, si no se capta cuál es el eje esencial de esta genealogía, esa bisagra

esencial que es la lógica de la identidad, es el *principium individuacionis*, el principio de individualización. A lo mejor lo consideran poca cosa, pero creo que esto fue la marca esencial, el carácter esencial de Occidente, la marca esencial y fundamental de la tradición intelectual que es la nuestra. Este *principium individuacionis*, la palabra en latín es interesante, *principium princeps* es lo que es primero, es el principio, algo que nos marca lo queramos o no. Es la única tradición cultural que va a descansar en esta lógica de la identidad. A fin de que las cosas estén claras se puede decir que gracias a esta lógica de la identidad es precisamente como las sociedades occidentales pudieron llegar hasta el tipo de sociedades modernas que conocemos. La lógica de la identidad es terrible y particularmente eficaz.

Es a partir de este principio de identidad como se elabora cierta concepción de la razón. En francés se habla de racionalismo, la filosofía alemana es un poquito más rica. Adorno y Horkheimer hablaban en un momento de *das wrékt razionalitat*,¹ lo que se puede traducir como una racionalidad que se orienta a un fin, que tiene un objetivo. Digo esto porque según yo hay una estrecha relación entre este principio de individualización, esta lógica de la identidad y el racionalismo eficaz que va a producir el desarrollo tecnológico, el desarrollo científico que han sido propios de la tradición occidental.

Un pequeño paréntesis: los historiadores observaron que hasta el siglo XVI hay una equivalencia cultural, digamos una equivalencia civilizacional entre Occidente y Oriente. China y Europa tienen en el siglo XVI el mismo tipo de descubrimientos tecnológicos, el mismo modo de organización social (sic), etcétera. Y sólo en el siglo XVI se da el desfase. Oriente, la civilización china se va a quedar tal y como es durante algunos siglos. En ese siglo arranca una nueva tradición occidental y ello porque se hace hincapié en la identidad y sobre la razón operacional del individuo. Hay una eficacia [civilizatoria] en el principio de identidad.

Esta reducción a la unidad, este proceso de la homogeneización del mundo tuvo su eficacia en cuanto a la formación de las sociedades modernas. Existen tres grandes momentos para captar esta homogeneidad.

¹ La racionalidad con arreglo a fines o *wreckt rationalitat*, es en realidad un concepto que fue formulado inicialmente por Max Weber (L.G.)



La homogeneización de la vida social descansa en la homogeneización de la identidad, si uno quiere captar esta identidad podemos citar a tres pensadores: Descartes, Lutero y Rousseau. La gran idea y gran revolución cartesiana: *cogito ergo sum*. Pienso luego existo. Ahí hay una revolución, porque previamente, por ejemplo en la Edad Media, no puedo pensar. Porque si pienso soy herético. La comunidad es la que piensa. Y el acto que dice pienso luego existo, voy a existir porque pienso, es un acto totalmente revolucionario. El *cogito* cartesiano es el fundamento de la lógica de la identidad y, aunque no es el único, va a inaugurar filosóficamente la lógica de la identidad. La fórmula cartesiana es muy interesante. Pienso luego existo. Lo que sigue después en latín, *cogito ergo sum* y *narchem meum*, quiere decir pienso luego existo en la fortaleza de mi mente. Hay algo que tiene que ver con el encierro. La imagen de la identidad es tan fuerte que filosóficamente sólo se concibe en el encierro, en la idea de fortaleza que me va a constituir como tal. Desde un punto de vista filosófico es una verdadera revolución respecto de la sociedad medieval, respecto de las sociedades tradicionales, respecto de las sociedades llamadas primitivas en donde el pensamiento era un pensamiento colectivo. La modernidad se va a pensar a partir de un pensamiento individual y eso es muy importante. Lutero y Calvino junto con los protagonistas de la Reforma sólo traducen religiosamente lo mismo, en el fondo la idea del libre examen es la capacidad que va a tener cada individuo para leer el libro santo, la Biblia.

La Biblia, ya no está en latín sino que va a estar en una lengua vulgar. Todos, cada uno de los hombres va a poder leerla y establecer una relación directa con su Dios. Ahí hay un acto de nacimiento religioso, hay una concretización religiosa de la modernidad. Max Weber mostró en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* que había una correlación estrecha, y creo que sí es muy fuerte, entre los tiempos modernos y el protestantismo, la Reforma bajo sus distintas modulaciones. El fundamento mismo de esta correlación es el libre examen o sea la capacidad de leer uno mismo el texto sagrado, leer por sí mismo el texto. Llevar hasta sus últimas consecuencias este hecho. No se necesita una institución clerical para leer la Biblia, sino que cada uno puede leerla. Cada uno de nosotros traduce a nivel de la religión este individualismo, esta lógica de identidad que es lo propio de la modernidad.

Tercero. He mencionado a Rousseau, que fue un protagonista importante en la época de las Luces, pero también podríamos hablar de Voltaire, de Diderot. Desde un punto de vista político la época de las Luces va a sustentar el estar juntos en el individuo. Un ejemplo paradigmático de esto son los dos libros de Rousseau, *El Emilio* y *El contrato social*. El primer texto es el fundamento de toda la filosofía pedagógica y educativa de la modernidad. Al pequeño animal que es el niño hay que educarlo para que se convierta en un hombre. En latín *educare* quiere decir jalar; hay que jalarlo para sacarlo de la animalidad y para convertirlo en un hombre. El objetivo del proceso educacional es sacar al niño de la barbarie. La palabra clave que ustedes van a encontrar en el *Emilio* es el término autónomo. ¿Qué es la autonomía? Amí me gusta mucho la etimología porque me hace pensar. En griego *autonomía* se refiere al *auto nomos*, el que tiene su propia ley. El objetivo del proceso educacional es constituir la propia ley de uno mismo. Yo soy un hombre responsable, yo era un pequeño animal, un bárbaro. Pero a través del proceso educacional yo me convierto en alguien responsable, me vuelvo capaz de responder, me vuelvo el protagonista de mi ley, autónomo. Cuando yo soy autónomo viene entonces *El contrato social*. Un individuo autónomo va a establecer un contrato con otros individuos autónomos; la idea del contrato es eso, es decir este lado voluntario, este aspecto racional según el cual yo quiero, yo que soy capaz de constituir mi propia historia, pues bien, yo quiero entrar en un contrato con otros individuos capaces de hacer su propia historia para que juntos hagamos la historia de la sociedad y la historia del mundo. Tenemos aquí en resumen, diría yo, lo que es la consecuencia política de este principio individuacionista de la lógica de la identidad. El *cogito* cartesiano, el libre examen de la Reforma, la autonomía y el contrato que es un corolario en términos políticos de la filosofía de las Luces. He aquí para mí la genealogía de este principio de la identidad, hela aquí a través de una construcción que es como un cono invertido. ¿Cuál es la punta donde reposan los valores modernos? Pues bien, esta punta es la identidad, es la lógica de la identidad que no existía antes; mi hipótesis es que ya no existirá por mucho tiempo.

Y voy a ser muy rápido porque veo que ya he hablado muchísimo. A mi manera de ver lo que está sucediendo actualmente, esta saturación de la cual les hablaba hace un rato, es la saturación de la lógica de la identidad, la saturación de este principio individualista que fue el fundamento esencial de los grandes valores modernos: los



valores del trabajo, de la razón, de la fe en el porvenir, etcétera. Todo aquello que constituía precisamente ese conjunto de valores de modernidad. Y solamente lo voy a decir a través de algunas palabras. Para empezar, hay algo que hace que haya heterogeneización en el ambiente. Para mí el ambiente es de heterogeneización. Vemos claramente cómo el Estado-nación está dejando su lugar a otra cosa, para bien o para mal (todo lo que digo ahora es para bien o para mal). Es posible por supuesto que haya un regreso a la barbarie; después de todo, por qué no, a menudo los bárbaros vienen a dar sangre nueva, a regenerar un cuerpo social que en varios aspectos se moría por la endogamia. Posiblemente haya barbarie en este proceso de heterogeneización y yo en lo personal no le tengo miedo, pero lo que es seguro es que estamos viendo cómo de distintas maneras (de una manera sangrienta en varios lados, pienso en el ex imperio del Este, en Yugoslavia o en entidades de África, por ejemplo), hay una reafirmación de particularismos. Puede hacerse de una manera civilizada como el regionalismo en Francia, lo que sucede en Canadá, lo que se puede ver en Brasil, lo que se observa en Bélgica, también en Italia...

Yo creo que hay un regreso al tribalismo. Y en el fondo si ustedes quieren el tribalismo, insisto para bien o para mal, es algo que muestra para mí la saturación del Estado-nación. Acuérdense de lo que yo decía al principio, una forma nunca es eterna, puede ceder su lugar a otra cosa y después de todo, esto no es el fin del mundo. Así que el tribalismo no es forzosamente el fin del mundo, es simplemente una manera distinta de compartir la existencia, de compartir una manera de hablar, de compartir una manera de hacer el amor, de vestirse, etcétera. La cultura en el sentido simple del término, la cultura en lo que tiene de cimentación en lo más cercano, en lo más bajo, si puedo decirlo, la cultura que viene de abajo. Como primera pista propongo el tribalismo como expresión de la saturación del Estado-nación. De la misma manera estas grandes instituciones que habían constituido lo social dejan su lugar a formas de localismo, lo que he llamado los sentimientos de pertenencia. Estoy hablando de una solidaridad que va a expresarse a través de los afectos, de las emociones, de los sentimientos. Pues bien, yo diría que las instituciones ceden su lugar a estos localismos de distintas maneras. En todo caso en Europa y Francia vemos una reafirmación muy fuerte de estos localismos. Y aquí hay un problema porque lo esencial de nuestros esquemas analíticos, sociológicos en particular, psicológicos también, son incapaces de



comprender estos localismos, tenemos un esquema que sigue siendo institucional. Una vez más, un esquema identitario, de ahí la dificultad para comprender lo que es minúsculo, de ahí la dificultad para comprender lo que pertenece a la emoción compartida, y ahí seguramente hay un verdadero conflicto. Estallamiento del Estado-nación, de las instituciones, de los grandes sistemas de referencia, y ahí también, si ustedes quieren para bien o para mal, hay algo que remite en efecto a una especie de babelización del mundo, hay algo que nos remite (si lo digo retomando un término muy interesante de Lévi-Strauss), hay algo que pertenece al *bricolage*, a la improvisación ideológica. Cada tribu secreta su propia ideología. ¿Cómo se van a ajustar estas pequeñas ideologías unas con respecto a otras? Hay que reconocer que estamos asistiendo a la saturación de los grandes relatos de referencia. Por supuesto todavía hay dinosaurios del pensamiento que van a proclamarse marxistas, freudianos o positivistas, pero para mí son dinosaurios es decir, típicamente, son modos de pensamiento, muy a menudo universitarios, que ya no están en fase, ya no están conectados, ya están desconectados con respecto a la realidad social.

No quiero dar la impresión de decir lo que no quiero decir. No quiero decir que no hay en el marxismo elementos interesantes que se puedan recuperar, y lo mismo del freudismo o del positivismo. Claro que encuentro en todos estos sistemas elementos interesantes, pero son tan solo elementos. Acuérdense de lo que yo dije de la saturación, es decir que son elementos que pueden entrar en otra composición. Pero como sistemas ya no funcionan. Creo que ahí hay un verdadero problema, que viene del hecho de seguir pensando en términos de sistemas, en particular en nuestras universidades, mientras que la realidad social está fuera de los sistemas. Se están haciendo artesanías e improvisaciones y yo creo que el desafío epistemológico (en todo caso mi trabajo desde hace 20 años se ha orientado precisamente a estar atento a estas construcciones improvisadas) consiste en estar atentos a estos temblores sociales, hay que ajustar nuestros modos de pensamiento a este aspecto naciente, a esta construcción improvisada de lo existencial que no se reconoce en los sistemas, en particular, por supuesto, en las jóvenes generaciones.

Último punto de mi construcción. Recordé hace un momento que todo lo que yo trataba de decir reposaba en la lógica de la identidad. Y a mí me parece que el concepto de identidad es un concepto obsoleto, hay que encontrar otra cosa, pues en sentido estricto ya no se trata de



un concepto pertinente, es impertinente. En mi libro *De la identidad a las identificaciones múltiples* propuse una multiplicidad de identificaciones. Yo muy a menudo digo a mis estudiantes que hay que prestar atención a las lecciones de los poetas y literatos. Porque los poetas dicen de una manera anticipadora lo que después con dificultades el teórico llega a decir y en general el teórico lo dice peor. Rimbaud por ejemplo, había formulado de una manera muy precisa y profética cuando decía “yo” es un otro. No se cómo se dice esto en español pero es una idea muy enriquecedora, es decir que uno nunca es una cosa fija y encerrada, recuerden lo que mencionaba de Descartes hace rato, uno siempre es otra cosa que lo que uno cree ser o lo que nos dijeron que teníamos que ser. Y éstas son las identificaciones múltiples. Por ejemplo, es decir que ya no hay identidad sexual sino que la va a haber según los momentos e identificaciones múltiples. Puedo tener una realidad físico-química masculina o femenina y tener múltiples potencialidades masculinas o femeninas y me parece que hay —ni siquiera lo digo a la manera freudiana de una bisexualidad— sino de una ambigua-sexualidad y hay que ver socialmente como esta ambigua-sexualidad va a expresarse y se expresa cada vez más; la moda es una expresión de esto, la publicidad da cuenta de esto, en un sentido estricto las costumbres sexuales también dan cuenta. Así que ya no podremos pensar la economía sexual a partir de una familia, de un hombre y una mujer, de una vagina y un falo que se embonan uno con otro, tendremos que pensar en una pluralidad de expresiones de la sexualidad. Yo creo que la ambigua-sexualidad es algo que hay que pensar, algo en lo cual empíricamente tenemos que reflexionar, a lo cual vamos a estar confrontados cada vez más. Las identificaciones también pueden ser ideológicas; las personas de mi generación podían de inmediato ver si alguien era de derecha o de izquierda. Sabíamos inmediatamente reconocer cuál era la ideología de alguien. Ahora pienso que hay un discurso bastante común. Hicimos un estudio en Francia y vimos que en un discurso grabado, que analizamos en pequeñas secuencias en términos de análisis de contenido, había un poco de izquierda, un poco de derecha, un poco de extrema derecha, un poco de extrema izquierda, un poco de ecología en el mismo discurso. No quiero decir que perteneciera al orden de la esquizofrenia, mas bien que hay algo como un *bricolage*. Hay un proceso de identificación que me parece muy importante y lo mismo sucede por supuesto con la identidad profesional. Una vez más, no hay una simple

identidad profesional en la base de toda una carrera sino una multiplicidad de elecciones, de decisiones, de pasos, de un trabajo a otro, algo que va a resquebrajar la identidad profesional y que va a introducir de nuevo la noción de identificación. Eso es lo que me parece importante. Y yo diría que este estallamiento del individuo en una multiplicidad de potencialidades es la gran pista que hay que comprender. Yo diría que es el fundamento mismo de la posmodernidad, el fundamento mismo del hecho de que ya no podemos continuar analizando nuestras sociedades a partir de este instrumento privilegiado del individuo y de la identidad que supuestamente iba a dar cuenta del individuo. Así que hay que encontrar las palabras para dar cuenta de esto. En mi libro *El tiempo de las tribus* le dediqué todo un capítulo. Pero sé que es una idea un poco ilusoria. Yo soy escéptico con respecto a mí mismo, con respecto a lo que escribo, pero de alguna manera cuando me fijo en mí mismo ya no uso el término individuo y digo habría que reinvertir, retomar, reinvestir la noción de *persona* porque el individuo tiene una identidad, el individuo ejerce una función en el conjunto contractual; individuo, identidad, contrato. Mientras que la persona en su sentido etimológico *personae* tiene papeles, es una máscara; la persona va a jugar papeles en función de las tribus afectuales y por supuesto en función de las identificaciones momentáneas que van a ser las suyas en tal o cual momento. Creo que para aprehender correctamente lo que está en juego en la posmodernidad, en lo que yo llamo el estado naciente, tal vez habría que tener la valentía de retomar esta noción de persona, es decir la máscara. Y aquí volvemos a la idea de Rimbaud, yo tengo a mi disposición una multiplicidad de máscaras y en función de los momentos voy a jugar con ellas, sin que esto signifique ser un esquizofrénico, porque uno es esquizofrénico en la lógica de la identidad pero no se es esquizofrénico en los papeles diversos que puedo tener que jugar en las distintas tribus en las cuales participo.

Este es el esquema que yo he mencionado. Espero que no lo consideren demasiado banal. Es algo que me permite iniciar la discusión que me gustaría tener con ustedes.

Nada más les voy a hacer un comentario. Son los arquitectos de los años cincuenta los que comenzaron a proponer que se hablara de posmodernismo. El posmodernismo arquitectónico lo expone Charles Venturi en 1950 en la *piazza* de Italia cuando muestra cómo contra el funcionalismo de la estética moderna de la *Bauhaus*, que era una



estética muy funcional, se van a realizar construcciones con referentes diversos. Como él decía, voy a recuperar algo del barroco, voy a poner algo gótico, algo moderno. Y voy a hacer una casa con todo eso. Yo diría que a propósito o no, sabiéndolo o no, cuando nosotros hablamos de posmodernidad no hacemos sino aplicar a la vida social el posmodernismo arquitectónico, es decir que no hacemos sino reconocer que esta vida social no puede ser reducida a la unidad, no puede ser reducida a la homogeneidad, sino que está constituida de referentes diversos, de fragmentos diversos, como en el *patchwork*. Son estos valores y estas culturas diversas los que constituyen la posmodernidad. De la misma manera en que el posmodernismo arquitectónico supo mostrar que podía haber una estética en la diversidad, a mí me parece importante desde un punto de vista intelectual hacer lo mismo y llegar a elaborar un pensamiento de la diversidad, es decir un pensamiento del politeísmo, un pensamiento de la heterogeneización del mundo. Les debo confesar que muy a menudo uno tiene miedo de esta posmodernidad. Yo recuerdo siempre una fórmula un poco irónica pero muy juiciosa de Max Weber cuando habla del politeísmo griego y dice que en las ocasiones en que los dioses se hacen la guerra, los hombres están tranquilos. Pues bien, creo que de alguna manera será cuando los dioses culturales se hagan la guerra cuando nosotros estaremos tranquilos. Muchas gracias.

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

Pregunta: Actualmente hay dos facetas: por un lado está la destrucción del Estado y por otro la construcción de una unidad europea. ¿Son parte del proceso posmodernista o se trata de fenómenos distintos?

Respuesta: Para mí son dos lógicas distintas. La lógica del Estado-nación la situé a propósito en 1848 que es el nacimiento del nacionalismo en Europa, pero es una lógica que de alguna manera descansa en la emergencia de las fronteras, en una lengua nacional, en un monoculturalismo específico. No lo dije pero ahora lo digo, no lo dije porque no se puede decir todo, habría que hacer varios seminarios para poder indicar todas mis propuestas. Creo que estamos en pleno regreso de la idea imperial; ya no del Estado-nación sino del Imperio. El Imperio Romano del siglo III o IV de nuestra era, o el Sacro Imperio Romano Germánico en la Edad Media. ¿Qué era el Imperio? En



el fondo era una identidad vasta y vaga que no tiene verdaderamente poder, pero adentro de este imperio existían señoríos, muy pequeñas entidades, un principado, un ducado, una ciudad. El verdadero poder estaba en estas pequeñas entidades y verán que mediante el mecanismo de saturación estamos regresando a la idea imperial. Europa, desde este punto de vista, no sería un Estado sino un Imperio adentro del cual estarían las ciudades, las regiones, los cantones. Claro, esta idea imperial es Europa, es Norteamérica, es Sudamérica, es un imperio Asiático, cosas así. Pero el verdadero poder lo vamos a encontrar en las regiones y en los cantones. Mi hipótesis es ésa, el Imperio, para usar un neologismo, es la “suización” del mundo, el mundo se vuelve como Suiza, entonces lo político ya no existe, lo que importa es lo doméstico, lo que importa es lo más próximo, es otra forma de política por supuesto, es lo político en su sentido etimológico, la gestión de la *polis*, la gestión de la ciudad griega, ya no lo político en el sentido moderno del término. La hipótesis es el regreso de la idea imperial. Creo que ésta es la forma de organización que está apareciendo.

Pregunta: Me llamó poderosamente la atención que en su presentación no estuviera presente la cuestión del desarrollo sustentable. Desde su punto de vista, ¿cómo podemos enfrentar el dilema de la identidad en relación con el entorno ecológico?

Respuesta: ¿Cómo enfrentamos este dilema de la identidad frente a este entorno definido por las creaciones humanas?

Es interesante ver que cuando Weber habla del desencantamiento del mundo pone esto en relación con la racionalización generalizada de la existencia; hay una forma de correlación entre la racionalización generalizada y el desencanto.

La racionalización es correlativa de los desarrollos científico y tecnológico; nuestro mundo se tecnologizó cada vez más, pero al mismo tiempo se desencantó y de cierta manera se puede decir que el final de este mundo tecnologizado es un mundo cada vez más aburrido, cada vez más inhumano, cada vez más bárbaro, y esto es más grave que la barbarie en *strictu senso*. Este camino hace que en general tengamos miedo a la tecnología, a lo electrónico, a la biotecnología, etcétera.

En el centro que dirijo en la Sorbona tenemos un grupo importante de investigadores que trabajan esta problemática de la tecnología y lo cotidiano, que muestra de diversas maneras cómo la tecnología ha



sido el elemento central del desencanto, de esta progresión aburrida del mundo; actualmente se muestra cómo esta tecnología participa en la dimensión lúdica y onírica colectiva en lo que llamaba al principio un inconsciente colectivo. Basta con ver una expresión interesante de este tema de la relación entre lo imaginario y la tecnología: hay una cantidad de filmes, como *La guerra de las galaxias* y expresiones imaginarias como los videoclips y los video juegos en los que aparece esta conjunción: un caballero de la Edad Media tiene en su mano un rayo láser.

Hay una paradoja en el sentido fundamental del término, la tecnología, que ha sido el principio del desencanto, ahora se encuentra en posición de reencantar al mundo.

Lo formulé de la manera siguiente, para mí... (es la única definición que les voy a dar, no me gustan las definiciones ni los conceptos, pero la única definición que me permití para la modernidad) es: sinergia de lo arcaico con el desarrollo tecnológico. Sinergia, o sea, desmultiplicación de los efectos de lo que tenía que ver con el desencanto y que se está transformando en encantamiento. Un ejemplo cotidiano es la internet. Actualmente estamos confrontados con el hecho de que internet reencanta nuestra existencia. Se juega con internet. 70 por ciento del tráfico no es comercial, son las búsquedas amorosas, pornográficas, eróticas, son los foros de discusión, son los foros filosóficos, etcétera. ¡70 por ciento del tráfico está constituido por eso! Y 70 por ciento del tráfico de internet no es funcional, es estético. Con el término *aesthesis*, en mis categorías, se expresa el sentimiento, para bien o para mal, que hace un cortocircuito en la pirámide del Estado, en la pirámide de las instituciones, pirámide de lo que también llamaba la unidad y la reducción. Ahí también tenemos una pista de reflexión. El orden ya no es vertical, sino más bien horizontal. Ya no la verticalidad de Dios, del Ser, del hombre, del machismo, del paternalismo, del patriarcalismo triunfantes, sino la horizontalidad fraternal. Creo que la internet constituye esta forma de horizontalidad que está en juego actualmente, y que en muchos aspectos está haciendo cortos en las estructuras homogeneizantes, en las estructuras que eran estructuras de poder.

El mecanismo de las redes es una expresión del tribalismo. Cuando escribí mi libro sobre las tribus hace quince años, escribí un capítulo que se llamaba "La red de las redes", mucho antes de internet. Indicaba en este capítulo que había cada vez más una capilarización

de la tecnología, que no estaba en las manos y en el poder de algunos, sino que se “disfractaba”. Es el politeísmo una vez más. Insisto, el politeísmo es la verdadera fuente de la libertad y la tranquilidad humana.

Pregunta: ¿Podría ahondar en la cuestión de la obsolescencia del concepto de identidad y la necesidad de incorporar lo que usted denomina “múltiples identificaciones”? A mí este último concepto me produce una gran confusión. No sé si se está refiriendo a la necesidad de repensar el concepto de identidad, retomando y ahondando la naturaleza multidimensional de este elemento, o si se está refiriendo al tipo de fenómeno retomado por los psicoanalistas; por ejemplo en el caso de los adolescentes que buscan su propia identidad y están inmersos en un proceso de múltiples identificaciones.

Respuesta: Mi posición al respecto es heterodoxa. Es cierto que ya no creo en el sistema de pensamiento y en particular en el sistema freudiano, bajo sus diversas formas, porque según yo, la realidad nos obliga a pensar otras cosas.

¿Qué es lo que llamo identificación? Es el hecho de que uno tiene sucesivas sinceridades. Quiero decir por ejemplo que en amor uno puede tener sinceridades sucesivas: puedo amar con mucha sinceridad muchos objetos sexuales y soy sincero cuando le digo a un objeto amado “te quiero”, y lo voy a ser también si lo digo a otra persona. Hay sinceridades sucesivas que son sinceras en el acto mismo. El problema que no mencioné aquí es que creo que resbalamos del futuro hacia el presente, es decir, que la modernidad estaba volteada hacia el futuro, mientras que lo que importa ahora es el *carpe diem*, es vivir el presente, experimentar el presente, tentar el presente. Lo propio de las identificaciones es la importancia de la oportunidad, el buen momento; cuando lo que importa es el presente, no me voy a preocupar por mañana: hago el amor por hacer el amor y no para tener hijos, por ejemplo. En el burguesismo la economía sexual sólo era posible con un fin, sólo si esto desembocaba en algo. Y lo mismo pasa con lo político, etcétera.

El mecanismo de identificación sólo puede existir cuando lo que importa es el *hic et nunc*: “aquí y ahora”, y no sé porqué, pero tengo la impresión de que el espíritu de hoy hace hincapié en “hoy y ahora”. Hay sociedades donde lo que importa verdaderamente es el presente. Es la filosofía del *Kairos* en griego. *Kairos* es un dios griego, es la filosofía presocrática. *Kairos* era un dios calvo y había que captarlo



en el momento, porque uno no lo podía agarrar por el pelo [en español decimos “ a la oportunidad la pintan calva; Kairos es el dios griego de la oportunidad]; diría que es algo por el estilo lo que sucede hoy día. Lo que importa es el instante. Mi último libro se llama *El instante eterno* y esta idea consiste en que lo que es eterno es el instante, ya no la historia, ya no mañana, ya no el futuro... Ése es el primer punto. Hay identificaciones cuando lo que es preocupante es el presente. Primer punto.

Segundo punto de mi análisis. Cómo explicar lo que llamo las grandes muchedumbres (deportivas, musicales, religiosas). En estas grandes muchedumbres, lo que importa no es el individuo, sino el hecho de que está pegado al otro, que se pierde en el otro. En cierta medida como en una idea de George Bataille, pero que también es una idea antropológica. Es la idea del gasto: sólo existo en la medida en que me pierdo, quien pierde gana. Me pierdo en el otro, me agoto en el otro. En francés hay una expresión trivial utilizada por las jóvenes generaciones que significa “reventarse”: uno se revienta en los *raves*, uno se revienta en la música *techno*, uno se revienta de diversas maneras, pero ¿qué significa reventarse? Quiere decir rebasar el encierro cartesiano del que hablaba hace rato. Acuérdense de lo que decía: pienso, luego existo en la fortaleza de mi mente. Reventarse es el éxtasis, es rebasar este cierre. Y es una forma que traduce este reventón festivo que volvemos a encontrar en estas grandes muchedumbres musicales, deportivas, etcétera.

Grosso modo (yo sé que lo que digo es un poquito escandaloso pero así es, mi posición no es a partir de lo que *debería de ser* sino de lo que es) lo que se observa, digámoslo, es un devenir histérico del mundo. El mundo es histérico: histeria musical, histeria deportiva, histeria religiosa. ¿Qué es la histeria en su sentido etimológico? El útero. La *histeris* es el vientre. *Grosso modo* habíamos elaborado un mundo social a partir del cerebro. En francés el chef significa dos cosas. Significa “jefe” y significa “cabeza”, *caput*. Habíamos pensado la vida social a partir del individuo erecto, vertical, que ya no es animal, de un individuo que piensa, que es el cerebro: el hombre. Los elementos más rígidos son el cerebro y el falo. Son objetos contundentes, son objetos erectos, que van al fondo de las cosas. Por lo tanto habíamos pensado a partir de una estructura vertical. Mientras que en el devenir histérico del mundo es el vientre el que está en juego y yo pienso que hay que elaborar un pensamiento del vientre, y no sólo un pensamiento del cerebro. Un pensamiento del vientre que se mueve, un vientre que se mueve de manera religiosa, musical o deportiva, entre otras.

Hay que tomar en serio la histeria. Entenderán que desde esta perspectiva, en la que propongo tomar en serio la histeria, ¿cuáles son las categorías psicoanalíticas que voy a utilizar? La histeria no está bien vista por el psicoanálisis. Hay en esta estigmatización de la histeria moderna, que va desde San Agustín hasta Freud, hay algo que en muchos aspectos estigmatiza el vientre. Dije que la *razón sensible* es la totalidad del ser. La totalidad del ser es el cerebro y el vientre: el cerebro y los sentidos y los sentidos y el vientre. A propósito les dije hace rato que no olvidemos que en el *humus* hay humano y en lo humano hay *humus* y viceversa. Y si jugamos con la proximidad semántica, hay que tener la humildad de reconocer el *humus* en lo humano. Muchas veces queremos apartar el *humus* de lo humano y no por casualidad hay una proximidad entre humildad, humano y *humus*. Creo que hay que regresar a esta verdadera humildad intelectual. Es reconocer la tierra que nos hace, es el lodo que nos constituye. El mundo es inmundo; hay que reconocer esta parte inmunda en el mundo, hay que reconocer que estamos hechos con todas las secreciones que nos constituyen y hay que reconocer que estas secreciones también son elementos del animal humano.

Las identificaciones para mí son éstas; sustituyen a la simple identidad, y termino con una palabra. Durkheim, que era un pequeño-burgués clásico, racionalista, socialista, un hombre que pensaba bien, tenía por otra parte, aspectos muy interesantes. Durkheim elaboró una idea que uso y aconsejo muchas veces a mis estudiantes y muestra que cada sociedad tiene figuras emblemáticas. Una figura emblemática (en etnología diríamos un tótem) es lo que hace que nos juntemos lo queramos o no, consciente o inconscientemente, en torno a una figura que de alguna manera resume, cristaliza, el espíritu del tiempo. La figura emblemática de la modernidad es precisamente la figura del adulto serio y razonable y de preferencia un hombre. Y ésa es la gran figura moderna. Este adulto capaz de trabajar, de ser razonable. Durante dos o tres siglos la gran figura emblemática de la modernidad ha sido el adulto con las características que acabo de mencionar.

Hay otras épocas en las que la figura emblemática, al contrario, ha sido el niño eterno. Es el mito del *puere eternus*, es Dionisos. En mis últimos libros insistí en esta imagen del *eterno puerus*, del niño eterno, que es ambiguo, no tiene identidad, es ambiguo sexualmente y es ambiguo en todos los aspectos. El niño eterno es la juventud y la apología de la juventud. Todo el mundo quiere vestir joven, hablar



como los jóvenes, es el deporte, el lenguaje, el vestuario y diría que este ser joven es la expresión sencilla del mito de Dionisos, del niño eterno. Y el libro que dediqué a Dionisos (y lo llamé *La sombra de Dionisos*, pero los españoles lo tradujeron como *De la orgía*), se propone mostrar cómo la figura de Dionisos se expande en la megalópolis contemporánea, es decir, es la constatación de que la figura emblemática actual es el adolescente, a la vez el efebo andrógino y el gran chivo barbudo, es esta ambigüedad sexual en todos los sentidos de la palabra. Entonces ¿cómo psicoanalíticamente la pueden hacer con Dionisos? Creo que nunca lo van a poder hacer; no creo que las categorías psicoanalíticas permitan analizar esta categoría del niño eterno.

Pregunta: ¿En qué medida se puede manejar la figura del héroe en este mundo posmoderno?

Respuesta: Es cierto que hay que insistir en el tema de la temporalidad.

Yo digo a menudo a mis estudiantes, a mis investigadores, que en cualquier ámbito hay que tratar de ubicar la temporalidad importante para el grupo que estudian. Cada conjunto social, cada civilización, va a poner el énfasis en el presente o en el pasado o en el futuro.

Por ejemplo, si tomo tres ejemplos históricos cercanos a nosotros, o sea a nuestra tradición, podemos ver cómo por ejemplo la Edad Media es una sociedad que en sentido estricto es reaccionaria. Digo reaccionaria no en una connotación política, sino reaccionaria en el sentido de que lo que constituye la referencia es el pasado, la tradición. La tradición es lo que ha sido dado de una vez por todas: “en aquel tiempo”, “en el tiempo aquel”. Son sociedades míticas en las cuales no se puede inventar nada, ni desde el punto de vista teórico, ni desde el punto de vista práctico. Todo se ha dicho ya de una vez por todas.

En cambio, la sociedad moderna es esencialmente una sociedad progresista, es decir, que lo que es importante para esta sociedad es el futuro. Son los futuros maravillosos, la sociedad perfecta. Hay una expresión freudiana que es muy interesante (a mí me parece que todo el freudismo reposa en esa idea), es la concepción freudiana en relación con el goce: el goce tiene que ser diferido. La sublimación reposa en este mecanismo: yo debo controlar mis esfínteres, controlar mis instintos, etcétera, etcétera, para gozar mejor o gozar de otra manera mañana. Pero la idea de diferir el goce muestra muy bien cómo en

la tradición moderna todo es para mañana: cuando yo sea un adulto voy a gozar correctamente, cuando se haya realizado la sociedad perfecta... ¿Se dan cuenta? Un ejemplo, entre muchos otros: es muy interesante ver que en el siglo XIX, cuando se elabora la gran filosofía de la historia, con Hegel, la dialéctica es el instrumento por excelencia. Antes había historiografía, pero a partir de ese momento empieza la historia. La historiografía etimológicamente quiere decir, “yo escribo los hechos notables de tal rey, tal príncipe, etcétera”, mientras que la filosofía de la historia muestra parte de una idea de evolución, es decir, que salimos de un punto A de barbarie y llegamos a un punto B de civilización. Podremos encontrar muchísimos ejemplos más.

Entonces, la Edad Media, sociedad tradicional; la Modernidad, sociedad progresista, y el Renacimiento entre las dos, donde ustedes tienen el famoso *carpe diem*. En francés hay muy bonitos poemas, como “recoger hoy las rosas de la vida”, tenemos muchísimos ejemplos de esto y muestran que lo que es importante es lo que yo decía: “aquí y ahora”. Tenemos otros periodos históricos en los que lo importante es el presente. Y ¿por qué indico esto? Porque *grosso modo*, yo no sé por qué, o bien no me hago la pregunta del por qué, pero resulta que el acento se pone más bien en tal o cual elemento de la tríada temporal, y no en tal otro, y lo que traté de decir en mi presentación, y al principio de mi carrera, de hecho yo dediqué un libro a este tema, se llamaba *La conquista del presente*; en él yo mostraba que había una saturación de la gran proyección política, de la gran proyección de diversos centros, pero que había de alguna manera lo que yo llamé una “repatriación del goce”, es decir, que el goce ya no está diferido sino que se ha repatriado al momento, se ha traído al momento mismo. Es lo que yo llamo el “instante eterno”: una eternidad que ya no es una eternidad por venir sino una eternidad del acto, lo que se agota en el acto, la noción de gasto, ya no una sociedad de consumo, sino una sociedad de consumación: hay cosas que se consuman en el momento mismo. Pues bien, me parece que estamos ingresando de nuevo en una sociedad de consumación, una sociedad en la cual se queman los afectos, se queman las cosas, se queman los objetos, se queman los amores, se queman todas las cosas. Y ustedes verán, yo no estoy haciendo aquí una profecía, pero ustedes van a ver cómo se van a quemar cada vez más cosas en nuestras sociedades. Hay algo que pertenece, a mi manera de ver, al orden de la consumación.



Entonces, en esta perspectiva, que es en efecto una perspectiva estética, voy a invertir la posición kierkegaardiana, es decir, para mí hay una ética de la estética y no hay una gradación. Yo invertiría la gradación de Kierkegaard: ahí donde él ve la terminación en la ética yo vería una conjunción de la ética y la estética y entonces esta posición es una posición estética, no puedo aquí desarrollar este tema, pero puedo decir que es en función de la temporalidad como ustedes podrán encontrar tal o cual héroe, lo que yo llamé una figura emblemática. Y por supuesto, así como hay un héroe que va a ser, por ejemplo, un héroe prometeico en la tradición moderna, bajo sus diversas modulaciones, ustedes van a encontrar también héroes que van a ser muy efímeros, que no duran más que un instante, héroes, si quieren ustedes, que se queman tan rápidamente como se les adoró: tal es el caso de Madonna o Maradona. Y ustedes pueden encontrar hasta el infinito héroes de este tipo a los cuales se va a escupir, después de haberlos adorado. Así, que hay que ubicar cuál es el héroe en cuestión.

Pero ¿se fijan en lo que quiero decir? ¡Claro que hay héroes! Hay dioses, pero son dioses, si ustedes me lo permiten, que no se inscriben en la larga duración, que van a estar en adecuación con la temporalidad. Entonces, entre más secuencial sea la temporalidad, más secuenciales van a ser los héroes. Hay un vals de los héroes, hay un vals de tres tiempos que va a ser cada vez más rápido.

Pregunta: En cuanto al tema de las múltiples identidades que existen, ¿tendríamos que acostumbrarnos a vivir en el conflicto, a vivir con tantos valores como identidades existen? O sea, es tal la diversidad que estaríamos a un paso de la indiferencia, en el mejor de los casos, o en el peor quizá, en el cinismo, porque a veces, como usted decía, hay que recordar algunas cosas de los antiguos, pero yo más bien me remontaría a los principios de la modernidad con Hobbes. Se crea el Estado y se crean las instituciones precisamente porque no podemos vivir en paz, por el conflicto que existe entre los individuos. Entonces, ahora en la posmodernidad, en México, tenemos el problema del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Ellos también reivindican su identidad y sin embargo están excluidos de la toma de decisiones. Entonces ¿tendríamos que acostumbrarnos a vivir con conflictos cercanos o muy próximos a otras identidades?

Respuesta: Bueno, no puedo responder a todo, tal vez habrá que continuar otro día, pero voy a responder a esto, es interesante.

Sí, yo creo en la necesidad del conflicto y digamos que una de las expresiones de lo que yo llamaba la “homogeneidad” hace rato, era el hecho de querer, de alguna manera, de una manera un poco abstracta hay que decirlo, desterrar el conflicto, ir más allá y esa es la gran tradición judeo-cristiana en el fondo: el hecho de querer vivir más allá del conflicto.

Hay una frase de San Agustín, que si uno la entiende uno ha entendido, de alguna manera, todos los totalitarismos (que van a ser los totalitarismos modernos y los totalitarismos judeo-cristianos). Él dice: el mal no es más que una privación del bien. El mal no existe en sí mismo. No hay más que Dios que es el bien. Yo diría que con base en esta idea de que el mal no existe se desarrolló después todo el pensamiento moderno, es decir, el que consistía en desterrar el mal.

Esta idea agustiniana y la dialéctica hegeliana son lo mismo: tesis, antítesis, síntesis. ¿Qué es la antítesis? La antítesis es el mal, es el pecado, es el disfuncionamiento que yo voy a superar con una síntesis, pero la única realidad que es válida es la sociedad perfecta, es el bien perfecto, es la síntesis. Pero no hay síntesis más que si yo logro rebasar lo contradictorio, es decir, el bien, etcétera, etcétera. Es lo que llamamos la lógica del “tercero excluido”: A no puede ser no A. Yo no puedo ser otra cosa...

Existe otra lógica que se llama la lógica del *tercium datum*, es decir la lógica del “tercero dado”, que reconoce que yo puedo ser esto y aquello: A y no A pueden existir al mismo tiempo. Y el mal también es una realidad y no sirve para nada negar el mal, negarlo o denegarlo, es decir, no verlo o no ver su importancia. Y si ustedes quieren yo pienso que es un poco (tal vez es un poco duro lo que voy a decir); pero yo considero que hay que retomar el mal, reinyectarlo en la vida social, hay que reinyectar la parte sombría en el humano, hay que reconocer que existe esta parte sombría en el hombre, el *humus* humano. Y es reconociendo el mal en la sociedad como dejaremos de pensar en un equilibrio abstracto y pensaremos más bien en un equilibrio que reposará, y voy a volver a la palabra que usted usó hace rato, un equilibrio que va a reposar en el conflicto; es lo que yo llamo una “armonía conflictual”.

Entonces, hay una lógica que existe (de esto hablé en mi libro sobre la *Razón sensible*), es una lógica desarrollada por un físico ru-

mano que se llama Stephan Lubazko, lógica que mi maestro Gilbert Durand retomó cuando reflexionaba sobre lo imaginario, es lo que él llama la “lógica contradictorial”. Es un neologismo para mostrar lo contradictorio que no se rebasa con una síntesis, sino que implica el reconocimiento de que la realidad física reposa sobre la tensión entre elementos heterogéneos. ¿Ven? Es la tensión lo que hace que haya un equilibrio. En cierta medida como la tensión de las piedras unas contra otras: es la tensión la que permite que la bóveda de una catedral gótica, por ejemplo, se sostenga. Las distintas maderas de un barril están juntas gracias a la tensión, eso es lo que permite un equilibrio. Nuestra unión depende de las tensiones, de la disparidad. Es lo que llamaba las “facetas” de las personas hace rato: yo soy otro, siempre somos plurales...

Entonces, se puede pensar que esta “armonía conflictual” es a la vez lo característico de la persona, pero también de lo social que va a reposar precisamente sobre tal tensión. Y esto nos obliga a pensar de nuevo, a replantear el consenso. No sé como dicen esto en español, pero nosotros en francés cuando decimos consenso político, por ejemplo, se trata de algo que tiene que ver con [la unanimidad]: todo el mundo es bonito y gentil. Hay algo así muy unánime, muy de “uno y lo mismo” mientras que etimológicamente la idea de “con-senso” viene de *cum sensualis*. ¿Se dan cuenta? Es decir, en su sentido etimológico, del hecho de que hay una pluralidad de los sentimientos, hay una pluralidad de los afectos, una pluralidad de las emociones, una pluralidad de las maneras de ser. Y esta pluralidad de las maneras de ser, de algún modo, es lo que puede permitir un equilibrio.

Si la modernidad se basó en la fantasía de la unicidad, del Uno, lo que yo llamaba hace un momento la actitud sustancialista, el Ser, Dios, la institución, el Estado, la posmodernidad pertenece al orden de la situación, una manera de ser que ya no es sustancialista, que es politeísta, que es policulturalista y, para decirlo de manera resumida, si algo tienen que recordar de mi plática es esto: que me parece que a falta de un término mejor, lo que podemos llamar la posmodernidad actualmente es un equilibrio orgánico a partir de elementos múltiples y diversos y que esta organicidad, que es la organicidad de lo barroco, en cierto momento se constituyó en cultura y podemos pensar que se seguirá constituyendo en cultura. Esa es mi hipótesis por lo menos: la cultura posmoderna es una cultura heterogénea y con esto termino.